دكتور
أحمد أحمد أبو السعادات

الفيلسوف المسلم
ابن رشد الحفيد

الطبعة الأولى
١٤٠٨ هـ — ١٩٨٨ م

دار الطباعة المحمدية
٢ درب الأتراك بالأزهر — القاهرة

إهداء

إلى الراغبين فى البحث طلبا للحقيقة .

إلى طلاب العلم الدائبين على تحصيله .

إلى الساعين للمعرفة أيا كان نوعها .

وقبل ذلك وبعده إلى الباحثين فى الفلسفة .

أهدى هذا الكتاب

د / أحمد أبو السعادات

عـــبرة

إنى رأيت أنه لايكتب أحد كتابا فى يومه إلا قال فى غده: لوغير هذا لكان أحسن ، ولوزيد هذا لكان يستحسن ، ولوقدم هذا لكان أفضل ، ولوترك هذا لكان أجمل .

وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر .

ابن العماد الأصفهانى

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

حمداً لله . وصلاة وسلاما على سيدنا محمد خاتم رسل الله ، وعلى آله وصحبه وكل من والاه .

أما بعـــد :

فإن الاشتغال بالفلسفة — بوجه عام — مجهد ومضن وذلك لأنه لا اختصاص لها فى مجال بعينه من العلوم والفنون ، ولا تخصص لها فى ناحية من الفكر ، أو الثقافة ، أو المعارف ، بل هى عامة وشاملة . تبحث فى الوجود كله ، ومجالها العالم جميعه ، ومسائلها تتعدى ما يدرك بالحس إلى ما وراء الطبيعة ، وقضاياها كما تكون فى المخلوقات جميعها ، فإنها تتحدث عن الخالق — سبحانه وتعالى — الذى هو واجب الوجود لذاته

وهذا كله من شأنه أن يفتح للعقل آفاقا غير محدودة ، ويعطى للفكر حرية غير مقيدة . الشىء الذى لا يتوفر للباحث فى أى فن ، أو علم غير الفلسفة .

من هنا : كان البحث فيها شاقا ، والاشتغال بها مجهدا ومضنيا .

إلا أنه مع كثرة المشقة التى تعود على المشتغل بالفلسفة فهى محببة لنفسه ، وممتعة لعقل الباحث فى الجانب الفلسفى — إذا كان ناضجا وغير متزمت ولا متحاور . وكانت الحرية الفكرية عنده ملتزمة بلا تسيب ، ولا إسفاف فإن ثمرات البحث — إن عاجلا أو آجلا — لابد وأن تؤتى أكلها ، ويعم النفع بها فيسعد الباحث بنتائجه ، ويتلاشى ما كان عنده من جهد ونصب .

وهذا ما شجعنى على التفكير فى أن أسبح فى بحار الفلسفة المتلاطمة الأمواج.

إلا أنى أحجمت مرة أخرى عن أن أغامر بنفسى فألقى بها فى مجاهل الفلسفة ودروبها الوعرة، وبخاصة أن السير فيها يحتاج إلى عدة حصينة، وزاد مبلغ، وأسلحة واقية. الشىء الذى لا يتوفر منه لدى إلا القليل.

« ورحم الله امرأ عرف قدر نفسه »

لكن كيف أحجم عن شىء لازمنى الشوق إليه منذ أن كنت طالبا، وهو التعرف من قريب على شخصية ـ ابن رشد الذى وصفه البعض بأنه فيلسوف عقلى مسلم مؤمن. وقال عنه آخرون من الأوربيين وغيرهم: إنه شخصية لا دينية.

فأعدت حساباتى من جديد مقتنعا بأن — ما لا يدرك كله لا يترك جله — وأردت ألا أحرم من شىء كانت ولا زالت تتوق له النفس. ويهفو الفكر إلى الاشتغال به، ويحرص العقل على التعرف عليه.

فاستعنت بالله — معتمدا عليه — وأقدمت على البحث فى شخصية هذا الفيلسوف الإسلامى الفذ، والتنقيب عن مذهبه الفلسفى المتشعب.

وكنت أظن أن الاشتغال بفيلسوف واحـــد — كابن رشد —، وبجانب محدود من جوانب الفلسفة — وهو منهجه — يجعل البحث سهلا، والعمل يسيرا.

إلا أن الأمر عندى كان على خلاف ما ظننت: فإذا بالبحث فى ابن رشد ومنهجه يكون أكثر مشقة، وأعظم إجهاداً. وذلك لأمور، منها:

أولا: أن ابن رشد قد سبقه الكثير من الفلاسفة غير الإسلاميين، والعديد من الفلاسفة الإسلاميين فى المشرق العربى ومغربه مما جعله يطلع

على ألوان شتى من الفلسفة ، ومناهج متعددة للفلاسفة ، فجاءت فلسفته كآخر حلقة من حلقات التفكير الفلسفي عند المسلمين مما ساعده على الإلمام بمؤلفات المتقدمين عليه منهم ، وجمع مذاهبهم ، ودراسة تعاليمهم ، والتوفيق بين آرائهم، وتقريظ البعض منها ، ونقد البعض الآخر .

وكان من نتيجة ذلك أن اختلطت أفكارهم بأفكاره ، وامتزجت آثارهم بآثاره ، وأصبحت المعارف الإسلامية وغيرها منصهرة في بوتقة ذهنه ، يصبغها بالألوان التي يريدها ، ويستخرج ما شاء من صورها ، ويوجهها الوجهة التي يراها :

وهذا يجعل الباحث حذرا من كل قضية تناولها ابن رشد بالبحث — قبولا أو رفضا —

ثانيا : أن ابن رشد كان صاحب اليد الطولى في التوفيق بين الدين والفلسفة أكثر من غيره وهذا العمل وحده كاف في أن يجعل من فلسفته فلسفة متشابكة ومعقدة . لأنه أجهد نفسه في تأويل الكثير من النصوص كي توافق القضايا الفلسفية فحير بذلك الباحثين ، وأقض مضجع المفكرين .

ثالثا : كان ابن رشد — كما لقبه دانتي — الشارح الأكبر — لنصوص أرسطو ، وآرائه الفلسفية فعلى يديه . بلغت فلسفة أرسطو رشدها وتم نضوجها ، وخلصت من شوائب الخلط التي وقع فيها من سبقه من فلاسفة المسلمين .

ومع أن ابن رشد قد نقد أرسطو في بعض آرائه إلا أن إعجابه به كان لا يقف عند حد مما جعل البعض يتوهم أن فلسفة ابن رشد هي بعينها فلسفة أرسطو ، والبعض الذي قال بالتباين بين الفلسفتين كان يتوقف في الحكم على كثير من القضايا التي عرض لها ابن رشد ، لأنهم يشكون هل هو فيها أرسطي النزعة ، أو مسلم الصبغة وهل هو موافق أو مخالف للمعلم الأول في فكره ؟ وهذا مما يصعب البحث ، ويرهق الباحث .

رابعا : أن فلسفة ابن رشد كانت حلقة اتصال بين الفكر الفلسفى الإسلامى ، وبين الشعوب المسيحيـــة فى أوربا ، وبواسطتها عرف المسيحيون أول منبع من منابع ثقافاتهم ، وعثروا على النواة الأولى لمعارفهم ، ونهضتهم وحضارتهم .

ولم يأت القرن التاسع الهجرى — الخامس عشر الميلادى — إلا وقد صار ابن رشد الممثل الأوحد للفكر الفلسفى الإسلامى فى البيئات العلمية الأوربية .

وكانت شهرة ابن رشد ومنهجه فى البلاد الأوربية سلاحا له حدان .

فهى من ناحية كانت إكباراً لشخصه ، وإجلالا لقدره ، وافتتانا بمنهجه ، وذيوعا لمدرسته الفلسفية .

ومن ناحية أخرى كثر نقاده وحساده ومهاجموه . حتى إنهم رموه بأنه كان أول الأمر مسيحيا ، ثم يهوديا ، ثم صار لا دينيا . وأنه أعدى أعداء المسيحية ، وقد دعاه — جيرسون — فى كتبه : بالملعون ، أو النابح المسعور .

وزيادة على ذلك فقد أصبح ابن رشد فى نظر الخاصة منهم والعامة مصدر أفظع سباب وجه إلى السماء : يؤكد ذلك ما أعلنه البابا جريجوار التاسع أن ابن رشد قد صرح بأن العالم قد انخدع بثلاثة مضللين وهم — موسى ، وعيسى — ومحمد —

وهذه النظرة من العالم الأوربى لابن رشد إن دلت على شىء فإنما تدل على جحيم الحقد الذى استعرت به قلوبهم على الإسلام وأبنائه . وقد نتسامح فنقول عنهم : لعلهم لم يفهموا فكر ابن رشد ، ولم يتضح لهم منهجه .

لذا فقد كان مجرد التوفيق بين آراء الأوربيين المتباينة فى ابن رشد ومنهجه ، يجعل المهمة شاقة ، والجهد مضنياً .

خامساً : زيادة على ماتقدم من النواحى الفلسفية ، فقد كان ابن رشد طبيباً بارعاً وقاضياً فقيها ورعا ، يقصده المحتاجون إلى فتواه فى الطب ، كما يهرع إليه طالبوا فتواه فى أمور الشريعة .

وقد ألف فى كثير من فروع الطب ، وعالج العديد من المرضى حتى أصبح الطبيب الخاص للخليفة أبى يعقوب يوسف — أحد خلفاء دولة الموحدين فى المغرب العربى .

كما أنه محص العديد من المسائل الفقهية ، وقنن لكثير منها ، ويشهد له كتابه — بداية المجتهد ونهاية المقتصد — بسعة أفقه ، وعمق وقوفه على أمور الشريعة حتى ازدانت به قائمة الأعلام المجتهدين .

لهذه الأمور مجتمعة ، ولغيرها أجد أن البحث فى شخصية ابن رشد ومنهجه عمل شاق ، وجهد لا يحتمل .

إلا أنى بجيدة الباحث وصبره ، سآخذ من حياته ومنهجه ما أجد الحاجة ماسة لإثباته فى تلك الصفحات على أمل أن يمد الله الأجل حتى يكتمل العمل .

ولقد جعلت عنوان عملى هذا — الفيلسوف المسلم ابن رشد الحفيد .

وانتظم عقد هذا البحث من تلك المقدمة ، وأربعة فصول ، وخاتمة .

أما الفصل الأول : فقد جعلته عن — عصر ابن رشد — وفيه تكلمت عن :

دولة الموحدين فى المغرب العربى والأندلس — وعن الحركة العلمية

فى الأندلس ، والمغرب العربى وعن الحركة السياسية وتأثيرها فى الثقافة المغربية والأندلسية .

ثم ختمت الفصل بالحـــديث — عن الحالة الاجتماعية ، فى عصر ابن رشد .

والفصل الثانى : عن — حياة ابن رشد — وفيه عرضت :

لاسمه — ومولده — ونشأته — وأسرته — وشيوخه — وتلاميذه ومؤلفاته .

وتكلمت عن صلته بابن طفيل، وعن مكانته فى دولة الموحدين وعن محنته وأسبابها ، والجانب السياسى فيها ،ثم أنهيت الفصل بالحديث عن وفاته .

والفصل الثالث : جاء تحت عنوان : — فلسفة ابن رشد — وبدأته بتمهيد عن الخلاف بين الفرق الإسلامية — ثم بينت أن ابن رشد فيلسوف عقلى مؤمن — بعد ذلك تكلمت عن ابن رشد وأرسطو ، ثم عن بواعث البرهنة على العقائد عند ابن رشـــد . والتى منها : أدلة البرهنة على وجود الله .

ثم عرضت لما قاله ابن رشد فى وحدانية الله — تعالى — وصفاته ، وفى مخالفته — عز وجل — للحوادث وختمت الفصل بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، — وإلى حين أرجو أن يكون قليلا — .

فقد أرجأت الحديث عن العالم والإنسان عند ابن رشد وما يتعلق بهذا الجانب من خلق العالم — وبعثة الرسل — والقضاء والقدر — والعدل — والجور — والبعث — .

أما الفصل الرابع والأخير : فهو بعنوان : ابن رشد والرشدية - وفيه

تناولت الحديث عن ابن رشد الأسطورة فى أوربا المسيحية — وعن تأثير ابن رشد فى فلسفة أوربا — ثم عن أصالته — وختمت الفصل بالحديث عن موقف ابن رشد من أنصاره وخصومه .

والخاتمة : ضمنتها خلاصة هذا البحث — وما توصلت إليه من نتائج علمية كان لها الأثر الطيب فى إنجاز هذا العمل وتكامله .

وأملى أن أكون قد قمت بمهمة الباحث التى شعارها الحق ، ورائدها الحيدة والإخلاص، ورمزها الفكر الحر والأمانة المطلقة.

والله أسأل : أن يجعل عملى كله خالصاً لوجهه، وأن يعطينى الجزاء من واسع فضله ، وأن يشملنى بتأييده ورعايته ، وأن يحرسنى بحفظه وعنايته، وأن يلهمنى الحق والصواب ، وأن ينفع دائماً بهذا الكتاب ، إنه القادر على كل شيء ، والهادى إلى سواء السبيل ؟

د/ أحمد أحمد أبو السعادات

القاهرة : { غرة رجب سنة ١٤٠٨هـ
الموافق ١٩ من فبراير سنة ١٩٨٨م }

الفصل الأول

عصر ابن رشيد

ويشتمل على ما يلي :

(ا) الحديث عن دولة الموحدين في المغرب العربي والأندلس.

(ب) الحديث عن الحركة العلمية في الأندلس والمغرب العربي.

(ج) الكلام عن الحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة الأندلسية.

(د) الكلام عن الحالة الاجتماعية في عصر ابن رشيد.

(أ) الحديث عن دولة الموحدين فى المغرب العربى:

شاء الله أن أكتب بحثاً بعنوان : — مع الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس . . وفيه تكلمت عن الأندلس تاريخياً منذ فتحها المسلمون فى أواخر القرن الأول الهجرى وعلى وجه التحديد فى مدى عامين بين عامى اثنين وتسعين، وأربعة وتسعين، فى عهد بنى أمية ، وحتى أوائل القرن السابع الهجرى — بعد وفاة ابن رشد بقليل .

وكنت أظن أن ذلك يغنى عن أن أكتب نبـــذة تاريخية عن دولة الموحدين التى وجد فيها ابن رشد. غير أنى أخشى أن يطلع البعض على بحث ابن رشد ولا يطلع على البحث الذى عنوانه — مع الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس — والذى وجدت فيه النبذة التاريخية عن الأندلس بعامة وعن دولة الموحدين بخاصة فيكون بحث ابن رشد ناقصاً شيئاً أراه مهما لذلك فقد تكلمت هنا عن دولة الموحدين ليكون النفع بالحديث عنها أكثر ، والعمل متكاملا .

كذلك تكلمت هنـــا أيضاً عن الحركة العلمية — والسياسية — والاجتماعية فى المغرب العربى ، مع أنى تكلمت بإيجاز عن ذلك فى بحث — مع الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس — إلا أنى أجد أن ذلك ليس تكراراً مادمنا نتكلم عن ابن رشد على حدة ، وإن عد تكراراً فهو غير مخل، بل على العكس يكون مفيداً .

دولة الموحدين فى المغرب العربى :

فى أواخر القرن الخامس الهجرى — الحادى عشر الميلادى — ضعفت دولة المرابطين بالمغرب العربى ، ودب الفساد فيها فنهض فى المغرب رجل اسمه — الشيخ محمد بن تومرت — من قبيلة — هرغة — من أهل السوس

الأقصى . وقام هذا الشيخ يدعو إلى الإصلاح بالرجوع إلى الدين . وكان قد تلقى العلم فى قرطبة ، ورحل إلى المشرق، وبعد أن حج زار بغداد ولقى فيها نفرا من أتباع الغزالى ، ومن الأشعرية .

ولما عاد إلى المغرب بدأ يأمر بالمعروف ، وينهى عن المنكر . ويأمر أتباعه بأن يغيروا المنكرات بأيديهم وكان يقول : [إذا لم يحمل السلطان رعيته على أمور الشرع بالقوة كان شريكا لهم فى الإثم] ، واجتمع حوله نفر سموا — بالموحدين — وتوفى / ابن تومرت / فجأة سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة للهجرة . وبايع الموحدون بعده / عبد المؤمن بن على/ بالرئاسة .

وتابع عبد المؤمن الأمر بالمعروف بالقوة . وقاتل المرابطين عدة مرات كان آخرها معركة . — وهران — فى رمضان من السنة التاسعة والثلاثين وخمسمائة للهجرة ، سقط فيها رئيس المرابطين وهو — تاشفين بن على بن يوسف بن تاشفين قتيلا .

واستولى الموحدون على/فاس[سنة أربعين وخمسمائة من الهجرة . كما استولوا على /مراكش/فى السنة التى بعدها .

وبذلك زالت دولة المرابطين ، وطهر الموحدون المغرب كله من كل المتمردين . ثم طهروا سواحل المغرب كله من الإفرنج أصحاب جزيرة — صقلية — .

ولما توفى/ عبد المؤمن بن على / سنة ثمان وخمسين وخمسمائة للهجرة خلفه ابنه /أبو يعقوب يوسف / وكان ذا علم غزير فى كثير من المعارف والعلوم ، وبخاصة فى الفلسفة ،

يؤكد هذا مارواه المراكشى صاحب كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفقهاء قال : [سمعت الحكيم أبا الوليد — يعنى ابن رشد الحفيد — يقول غـــير مرة . لما دخلت على أمير المؤمنين / أبى يعقوب يوسف/وجدته هو وأبو بكر ابن طفيل ليس معهما غيرهما فأخذ أبو بكر يثنى على ، ويذكر بيتى وسلفى ، ويضم بفضـله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين — بعد أن سألنى عن اسمى. واسم أبى ، ونسبى أن قال لى : ما رأيهم فى السماء ؟ . . يعنى الفلاسفة — أقديمة هى أم حادثة ؟ . فأدركنى الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ، ويذكر ما قاله — أرسطو طاليس — وأفلاطون، وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم .

فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحـد من المشتغلين بهذا الشأن ، المتفرغين له . ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندى من ذلك ، فلما انصرفت أمر لى بمال ، وخلعة سنية ومركب(١) .

وهذا النص يدلنا على أن الأمير أبا يعقوب يوسف كان على اطلاع واسع بفلسفة أفلاطون ، وأرسطو ، وغيرهما من الفلاسفة الإسلاميين وغيرهم .

وتولى بعده ابنه/أبو يوسف يعقوب/ سنة ثمانين وخمسمائة للهجرة وهو المعروف/بالمنصور الموحدى/صاحب الفتوح المظفرة فى الأندلس ، والذى اشتهر برعاية العلم والفلسفة .

---

(١) عباس محمود العقاد ابن رشد ص٧

وكان بين أهل الأندلس والأسبان هدنة مدتها خمس سنوات تبدأ من سنة ست وثمانين وخمسمائة للهجرة ، فلما انتهت الهدنة قام/ ألفونس/ ملك — قشتالة — بهجمات على المدن الأندلسية يستولى على بعضها ويخرب بعضها .

وكانت حشود عظيمة من الإفرنج الصليبيين القادمين إلى بلاد الشام تنزل على شواطىء أسبانيا ، وتحارب المسلمين إلى جانب الأسبان .

فسارع المنصور الموحدى وهو يعقوب بن يوسف إلى الأندلس للجهاد .

وقابل الأسبان على مقربة من قلعة — الأرك — شمال قرطبة وكان ذلك فى سنة إحدى وتسعين وخمسمائة للهجرة ،فسقط من الأسبان والإفرنج — كما قيل — ثلاثون ألف قتيل . وعاد إلى أهل الأندلس شىء من الثقة بالنفس ، ومن الشعور بالقوة .

وبقى المنصور الموحدى فى الحكم إلى ما بعد وفاة ابن رشد على بعض الآراء .

ولقد أدرك ابن رشد — منذ ولادته حتى وفاته — أربعة من ولاة الموحدين . مؤسسها وهو / الشيخ محمد بن تومرت / وثلاثة بعده . وهم / عبد المؤمن بن على / وابنه / أبو يعقوب يوسف / وابن ابنه/ أبو يوسف يعقوب المعروف بالمنصور الموحدى .

وكان يغلب على هؤلاء الولاة فى الأمور العقدية الطابع السلفى .

وهذا ما جعل الأستاذ/ عباس محمود العقاد يعجب من أن ابن رشد

الفيلسوف نشأ وذاع صيته وانتشر منهجه الفلسفى فى دولة الموحدين وهى الدولة السلفية السنية ، فيقول : [وأعجوبة الأعاجيب فى نشأة ابن رشد أنه نشأ فى دولة الموحدين ، وأنه تلقى التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو ، وتفسير موضوعات الفلسفة على العموم ، وكان موضع العجب أن يأتى هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالتزمت والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية ، ومنهم من نسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث فى مذاهب المتكلمين](١) .

(١) عباس محمود العقاد . ابن رشد ص ٧

(ب) الحركة العلمية فى الأندلس والمغرب العربى :

كانت قرطبة فى مبدأ نهضتها العلمية فى القــــرن الرابع الهجرى — العاشر الميلادى — تتخذ بغداد مثلا أعلى فى الأمور العلمية تسير على هديه ، وتنسج على منواله فى كل شىء فى الادب ، والفن ، والموسيقى ، والفلك ، والطب ، والكيمياء ، والعلم ، والحكمة ، والأخلاق ، والسياسة ، وبالإجمال فى كل نواحى الحياة الثقافية ، وذلك لأن بغداد كانت عاصمة الدولة الإسلامية فى الشرق .

ومن يستقصى تاريخ الحركة العقلية فى الأندلس تتضح له صحة ما نقول .

ويضيف الدكتور محمد غلاب فى ص ١٣ والتى بعدها من كتابه : — الفلسفة الإسلامية فى المغرب — فيقول :

[فلما ترامت الأخبار من الشرق إلى خلفاء الأندلس الأولين بأن / بغداد / قد أصبحت كعبة العلم ، وعاصمة الثقافة الإنسانية ، عز على أولئك الخلفاء أن يقفوا جامدين وأندادهم يسيرون ، وصعب على نفوسهم أن يسبقهم خلفاء العباسيين إلى ميدان العلم ، وهم فى نظرهم أنصاف أعجام فبعثوا رسلا أذكياء أكفاء إلى دار السلام — بغداد — مزودين بمبالغ ضخمة من المـــال ، وأوصوهم بأن يسلكوا الممكن ، وحتى غير الممكن من الطرق للحصول على أهم ما تتباهى به — بغداد — من درر العلم ، وجواهر المعرفة .

فذهب أولئك الرسل ، واستعملوا الروية والأناة ، وبذلوا المـــال بسخاء فنجحوا فى رسالتهم ، وقاموا بمهمتهم خير قيام وعادوا من دار

الحكمة ، وقد نقلوا أكثر ما ترجم من المؤلفات فى — بغداد — وسلموها إلى الخلفاء لحفظوها بين سحورهم ونحورهم ضنابها ، وحرصا عليها ، وأمرو ابنسخ صور كثيرة منها] .

ولقد كان الحكم الثانى المستنصر بالله بن عبـــد الرحمن الناصر [من ٣٥٠ هـ — إلى ٣٦٦ هـ] عالم الأمويين فى الأندلس فقد كان يرعى العلم والعلماء ، ويبعث الخبراء إلى أطراف العالم يجمعون له الكتب حتى بنى مكتبة جمعت — فيما قيل — أربعمائة ألف مجلد ، حتى إنه كان ينافس فى الثقافة بعاصمته — قرطبة — عاصمة المشرق — بغداد — فى عهد الخليفة المأمون . فجمع فيها من الكتب والكتاب ما لم يجمع قبل ذلك فى أى عاصمة إسلامية وكان هو أسبقهم إلى قراءة ما يجمعه من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب حتى إن بعض الكتب فى عهده كانت تصل إلى الأندلس من قبل أن تعرف العراق عنها شيئاً .

يقول ابن خلدون

[. . . كان يبعث فى شراء الكتب إلى الأقطار رجالا من التجار ويرسل إليهم الأموال لشرائها حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه . وبعث فى كتاب — الأغانى — إلى مصنفه — أبى الفرج الأصفهانى — وكان نسبه فى بنى أمية — وأرسل إليه فيه ألف دينار من الذهب العين ، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق ، كذلك فعل مع القاضى الأبهرى المالكى فى شرحه لمختصر ابن عبد الحكم . وأمثال ذلك . وجمع بداره الحذاق فى صناعة النسخ والمهرة فى الضبط والإجادة فى التجليد فأوعى من ذلك كله ، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده إلا مايذكر عن الناصر العباسى بن المستضىء ،

ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبـــة إلى أن بيع أكثرها فى حصار البربر ...][1] .

وانتشرت الثقافة فى ربوع الأندلس ، ثم تخطت البحر الأبيض إلى شمال إفريقية .

ولقد أصبح اقتناء الكتب لدى الأندلسيين أمراً مألوفا وبخاصة عند الأغنياء منهم والتجار حتى ولو لم يكن الواحد منهم من هواة القراءة والمطالعة لكنهم كانوا يفعلون ذلك اقتداء بالخلفاء وتأسيا بالولاة فى هذا الإقبال على اقتناء الكتب . مهما غلا ثمنها ، وزاد سعرها .

يقول الأستاذ/عباس محمود العقاد :

[وكان أعيان السراة والتجار يقتدون بالخلفاء فى هذا الإقبال على اقتناء الكتب سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ . قال الحضرمى : أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لى بطلبه اعتناء إلى أن وقع ، وهو بخط فصيح ، وتفسير مليح ، ففرحت به أشد الفرح ، فجعلت أزيد فى ثمنه فيرجع إلى المنادى بالزيادة على ، إلى أن بلغ فوق حده . فقلت له — أى للمنادى — يا هذا : أرنى من يزيد فى هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوى قال : فأرانى شخصا عليه لباس رئاسة فدنوت منه وقلت له : أعز الله سيدنا الفقيه إن كان لك غرض فى هذا الكتاب تركته فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده . . . فقال لى : لست بفقيه . ولا أدرى ما فيه ، ولكنى أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد وبقى فيها موضع يسع هذا الكتاب ، فلما رأيته

---

(١) عباس محمود العقاد . ابن رشد ص ٥ نقلا عن مقدمة ابن خلدون ونفح الطيب للمقرى ج ١

حسن الخط ، جيد التجليد استحسنته ، ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير](١) .

وزيادة على ما تقدم من الناحية الثقافية العامة فى الأندلس والمغرب العربى فإن دولة الموحدين التى وجد فى عهدها ابن رشد كانت متمسكة بمذهب الظاهرية وهو المذهب الذى يلتزم أصحابه ظاهر النصوص ويتحرجون من التأويل .

وكان عبد المؤمن بن على الخليفة الثانى فى دولة الموحدين تلميذا لإمام مذهب الظاهرية الإمام على بن أحمد وهو ابن حزم الابن وأبوه أحمد بن سعيد وابنه الفضل أبو رافع ، وكلهم من مشاهير العلماء الثقات فى المعارف السلفية ، وإقبالهم على العلم إقبال الصادق فى طلبه المستغنى عن التكسب به المجترىء بالرأى على من يخالفه ، لأنه لا يخشى من الجرأة على رزقه .

ولقد جرت بين ابن حزم — الابن — وبين أبى الوليد الباجى مناظرة فقال الباجى : أنا أعظم منك همة فى طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه تسهر بمشكاة الذهب . وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق — أى قديم — قال له ابن حزم : هذا الكلام عليك لا لك . لأنك إنما طلبت العلم وأنت فى تلك الحال — أى من الفاقة — رجاء تبديلها بمثل حالى . وأنا طلبته فى حين ما تعلم وما ذكرت ، فلم أرج به إلا علو القدر العلمى فى الدنيا والآخرة .

---

(١) عباس محمود العقاد ابن رشد ص ٦ نقلا عن ج ٢ من نفح الطيب للمقرى .

وتوفى ابن حزم الابن إمام المذهب الظاهرى فى المغرب العربى بعد منتصف القرن الخامس للهجرة ومذهبه شائع ،وخلفاء الموحدين يرجحونه على سائر المذاهب ويعتبره المؤرخون المحدثون قطب المذاهب المتأخرة مع إحاطته بمذاهب الفلاسفة كما يعلم من كتاب إمامه — الفصل فى الملل والنحل —(١)

وهذا إن دل على شىء فانما يدل على أن المغرب العربى فى أيام دولة الموحدين التى وجد بها ابن رشد كان رائجا بألوان من الثقافات ، والعديد من المناحى العلمية ، والاشتغال بالقضايا الفلسفية، الشىء الذى كان له الأثر الحسن فى تكوين شخصية ابن رشد العلمية والفلسفية .

ولقد ولد ابن رشد بمدينة قرطبة سنة ٥٢٠ ﻫ وهى لاتزال فى عصرها الذهبى الذى جعلها من عواصم الثقافة فى التاريخ فلا تذكر أثينا وروما ، والأسكندرية ، وبغداد . إلا وذكرت معهن قرطبة فى هذا الطراز .

وكان مولده بعد وفاة الحكم الثانى المستنصر بالله بنحو خمسين ومائة من الأعوام ، وهو الخليفة الأموى السابق الذكر الذى شغلته الثقافة قبل كل شاغل

وكان ابن رشد فخوراً بهذه النهضة العلمية فى موطنه يدل على ذلك قوله لزميله الفيلسوف ابن زهر يوماوهما بحضرة المنصور يعقوب بن يوسف ابن عبد المؤمن من خلفاء دولة الموحدين : [ماأدرى ماتقول، غير أنه إذا مات عالم / بإشبيلية / فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها ، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى إشبيلية](٢)

---

(١) عباس محمود العقاد ابن رشد ص ٨ بتصرف
(٢) نفس المصدر ص ٦ عن ج ٢ من نفح الطيب للمقرى

على أن هذين الفيلسوفين — ابن رشد وزميله ابن زهر قد كانا فى نفسيهما وفى آلهما آية الآيات على مبلغ ذلك العصر من ازدهار الثقافة فكان العلم وراثة فى أسرة كل منهما يتعاقبه منها جيل بعد جيل، وكان الذاكرون إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجد، والابن، والحفيد، فيقولون: ابن رشد الابن، وابن رشد الحفيد.

ويزيدون فى أسرة ابن زهر فيقولون: ابن زهر الأصغر تمييزاً له من ابن زهر الحفيد(١)

ويرجع الفضل فى انتشار هذه الثروة العلمية بالمغرب العربى إلى الحكم الثانى المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر.

وكان لهذه الثروة العلمية العظيمة أثرها البارز فى بناء صرح المدنية الإنسانية بما أحدثته من انقلاب فى الأفكار الأوربية فى أواخر القرون الوسيطة، مما كان أحد الأسباب القوية المباشرة للنهضة الأدبية الحديثة(٢)

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) د/ محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٤

النشاط الفلسفى فى المغرب والأندلس

ولم يكن فى المغرب العربى أى نشاط فلسفى يذكر فى القرنين الثانى ، والثالث الهجريين .

وكان القرن الرابع ببلاد الأندلس يماثل القرن الثالث فى المشرق من حيث النضج العقلى — فقد اجتمع بين يدى الحكم الثانى المستنصر بالله الخليفة الأندلسى الفلاسفة والمفكرون الأحرار الذى رفع من شأنهم ، وجمع لهم الكتب من القاهرة ، والاسكندرية ، وبغداد ، ودمشق ، وكانوا يتدارسون باللغة العربية .

وبموت الحكم هذا . انطفأ لمعان هذا العصر الذهبى ،وعندما ينتهى الأمر إلى ابنه هشام وهو صغير ويتقدم عليه وزيره المنصور ويغتصب منــــه السلطان نجد هذا الوزير المغتصب قد أحس على إثر ذلك بأن موقفه غير شرعى ، فنصح له أحد أعوانه بأنه إذا تظاهر بالتعصب للدين فأحرق كتب الفلسفة ، وحظر دراستها واضطهد المتفلسفين ، وتقرب من الفقهاء . استطاع أن ينال منهم الفتوى بشرعية موقفه . فلم يتردد فى العمل بهذه النصيحة ، وأمر فى الحال بتكديس كتب الفلسفة فى أحد ميادين قرطبة ، وأشعل فيها النار ، ثم منع دراستها فى المعهد ، ولم يدم العصر الذهبى للفلسفة طويلا فى الأندلس لما لاقته من عنت الحاجب المنصور المغتصب للحكم الشرعى ولما تجرعته من كؤوس المرارة على أيدى الكثير من فقهاء الأندلس الذين شاركوا الفقهاء وبعض المتكلمين فى المشرق رأيهم الذى أعلنوه وهو أنهم يشكون فى نجاة الخليفة المأمون من النار ، وأنهم لا يطمئنون إلى مصيره لأنه عمل على ترويج الفلسفة فى الأمة الإسلامية . ولما سقطت دولة المرابطين وقامت على إثرها دولة الموحدين ، واستولى على السلطان فيها

الأمير عبد المؤمن بن على بجسده ينصر الحركة الفكرية فيجتمع فى ساحته ابن زهر، وابن باجه وابن طفيل ثم ابن رشد .

وجاء للحكم أبو يوسف يعقوب حفيد عبد المؤمن بن على سنة ثمانين وخمسمائة للهجرة وهو المعروف بالمنصور الموحدى صاحب الفتوح المظفرة فى الأندلس ، والذى اشتهر برعاية العلم بصفة عامة ، والفلسفة على وجه الخصوص فترة من الزمن .

وفى هذه الحقبة كانت مدن الأندلس الشهيرة كقرطبة ، وأشبيلية ، وغيرهما هى مراكز العلم.

ومهما يكن من الأمر فقد كانت الفلسفة فى الأندلس منذ نشأتها تستمتع بعطف الملوك وتشجيعهم حينا، وتكون هدفا لسخطهم وخطرهم حيناً آخر مع أن الفلسفة فى كلا الحالتين كما يقول — رينان — ليست فى حاجة إلى حماية أو عطف ، كما أنها لا تستأذن أحداً ، ولا تتلقى الأوامر من أحد(١)

ويرى بعض الفرنجة أن الفلسفة الإسلامية فى المغرب كانت أخصب من أختها فى المشرق ، ويرجعون ذلك إلى أن البيئة الطبيعية فى الأندلس كانت أخصب منها فى بغداد .

وإنى أوافق الدكتور / محمد غلاب فى رده على هذا الرأى بقوله

[ونحن أولا لا نسلم بذلك لأن الفارابى مثلا وله ما نعرفه فى العقول القشرة وفى غيرها من المناحى الفلسفية ، وابن سينا وله تلك المبتكرات الفلكية وغيرها فى النفس الإنسانية ، وفى مصادر المعرفه البشرية ، وفى غير ذلك .

---

(١) د : محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص١٦ والتى بعدها

ليس هذان الفيلسوفان أقل قيمة من ابن رشد. بل نستطيع أن نؤكد أنهما أكثر منه استقلالا فى الرأى ، وأعظم ابتداعا فى الفكر الفلسفية ، وأقل تمسكا بآراء أرسطو ، وبالتالى أدخل منه فى باب التفلسف .

على أننا لو سلمنا بهذا، لم نعزه إلى ذلك السبب الذى عزاه إليه بعض الأوربيين وهو خصوبة البيئة الطبيعية فى الأندلس أكثر منها فى بغداد بل نعزوه مع ذلك إلى نضوج الفلسفة الإسلامية فى المشرق بالتقدم الزمنى وإلى اطلاع ابن رشد على ما كتبه الكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وعلى ردود الغزالى وغيره عليهم ، وما نجم عن ذلك من توضيح المشاكل وتصفية المجادلات][1]

(١) نفس المرجع ص ١٨

(ج) : الحركة السياسة وتأثيرها فى الثقافة المغربية والأندلسية :

لقد كان لظهور الدعوة الفاطمية فى شمال إفريقية الأثر البالغ فى تغيير كثير من الأمور السياسية والثقافية فى تلك البلاد . كما كان له الأثر فيما شغل الأوربيين بعد ذلك فى القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية ، وأهمها موضوعات النفس فى خلودها ، وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق ، والخالق — جل علاه — .

ويقول الأستاذ / عباس محمود العقاد فى كتابه ابن رشد : (ولا يخفى أن الدعوة الفاطمية هى الدعوة الإسماعيلية بعينها ، فإن الفاطميين ينسبون إلى فاطمة الزهراء . وينسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق تمييزا لهم من سائر العلويين .

وقـــد كان الإسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ويرجحون مذهب الأفلاطونية الحديثة وهو مذهب أفلوطين المصرى ٢٠٥ — ٢٧٠م الذى ولد بإقليم أسيوط ، وألقى دروسه فى الاسكندرية ، ثم روما ، ومن أتباع الإسماعيليين الذين نشروا هـــذا المذهب فى الأندلس — مسلم بن محمد الأندلسى —)[١] .

وكان الفاطميون ، أو الإسماعيليون فى المغرب يقاومون الدولة الأموية فى الأندلس باسم الإمامة الدينية الشىء الذى جعل الخليفة الأموى بالأندلس وهو — عبد الرحمن بن محمد — ٣٠١ — ٣٤٩هـ — يتلقب بأمير المؤمنين بعد ان أطلق هذ اللقب على خلفاء الفاطميين . وكان ذلك فى يوم الجمعة مستهل ذى الحجة سنة ٣١٦هـ أوائل سنة ٩٢٩م وتسمى باسم عبد الرحمن الناصر وجاء بعده ابنه الحكم الثانى الملقب بالمستنصر بالله ، فنافس

(١) صـ ٩ والتى بعدها من كتاب ابن رشد للعقاد

خلفاء الفاطميين أشد المنافسة فى الاشتغال بالفلسفة والعلوم ، وتقريب الحكماء والأدباء .

أما دولة الموحدين فقد كان خطر الدعوة الفاطمية أو الإسماعيلية عليهم أشد وأقرب ، فقابلوا دعوتهم بمثلها ، واجتهدوا فى تعرف مذاهبهم الباطنية ، وكان رئيس الموحدين — محمد بن تومرت — من قبيلة مصمودة البربرية ، ولكنه كان يلقب بالمهدى ، وينتمى إلى آل البيت ، فالموحدون برزوا للفاطميين ، وناوأوهم فى النسب والدعوة المهدية ، وظهر التحدى والمفاخرة بينهم وبين الفاطميين أو الإسماعيليين ، فى مقابلة كل دعوى إسماعيلية بمثلها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه . فقد انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون ، وتلقب بالمهدى كما يتلقبون .

والموحدون هم أول من ناظر الفاطميين أو الإسماعيليين فى إفريقية الشمالية ، وأول من تعرفوا على علومهم ، ومذاهبهم ليغلبوهم فى ميدانهم ، ويقابلوا دعوتهم بمثلها أو بما ينقضها ويبطلها ، وما من حركة ثقافية فى ذلك العصر يراد تفسيرها بعيدا عن عوامل الدعوة الإسماعيلية إلا تعذر التفسير ، أو وقع فيه الخطأ الكثير .

ومن هذا القبيل : تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الإغريقية التى انتقلت من الشرق إلى أوربا ، هل هو عربى ، أو إسرائيلى ؟ .

وموضع اللبس هنا أن الفيلسوف اليهودى ابن جبيرول / ١٠٢١ — ١٠٧٠م — سبق ابن رشد بمولده وكتاباته ، فمن نظر إلى آراء ابن جبيرول فى الفلسفة الأروسطية وغيرها . قال : إن مصدر الفلسفة الإغريقية إلى أوربا كان إسرائيليا ، لأن ابن جبيرول كان يهوديا .

ومن نظر إلى ابن رشد وآرائه الفلسفية وكتاباته عن أرسطو وآرائه قال : إن مصدر الفلسفية الإغريقية إلى أوربا كان عربيا .

والقائلون بأن مصدر الفلسفة الاغريقية إلى أوربا كان إسرائيليا ،لو أدركوا أن ابن جبيرول لم يكن له مصدر يستقى منه معلوماته عن الفلسفة الإغريقية غير المراجع العربية .

كما أن فلسفته الأفلاطونية الحديثة مستمدة من هذه المراجع ، ولم يسلم ابن جبيرول من الوقوع فى أخطائها الظاهرة ، وهى الخلط بين مذهب أفلوطين المصرى ، ومذهب أرسطو فى الربوبية، لأن طائفة من آراء أفلوطين ترجمت فى القرن الثالث الهجرى ونسبت خطأ إلى أرسطو باسم : — أثولوجية أرسطو طاليس — .

لو أدركوا ذلك لعلموا أن مصدر الفلسفة الإغريقية إلى أوربا عربى إسلامى وفقط .

ولقد التبست آراء ابن جبيرول بالآراء الإسلامية وغيرها من الآراء النصرانية حتى ظن بعض الأوربيين أن ابن جبيرول من الفلاسفة المسلمين وحسبه بعضهم أنه من فلاسفة النصارى .

ولم تتضح الحقيقة إلا فى القرن التاسع عشر الميلادى حين كشف المستشرق الإسرائيلى — سلمون مونك — وهو فرنسى من أصل ألمانى عاش من ١٨٠٣ حتى ١٨٦٧م — عن بعض المخطوطات ، فتبين له أن الفيلسوف الذى يسميه الأوربيون (أفيسبرون)هو نفسه ابن جبيرول،وأنه إسرائيلى وليس من المسلمين ، ولا من النصارى(١) .

ولقد كان ابن جبيرول مسبوقا فى الثقافة الإسرائيلية بفيلسوف آخر من اليهود نشأ فى مدينة الفيوم بمصر هو الفيلسوف — سعد يابن يوسف —

---

(١) عباس محمود العقاد ابن رشد صـ ١٣ والتى بعدها

الفيومى(١) - ٨٩٢ - ٩٤٢م - وتنقل بين مصر ، وفلسطين ، والعراق فى إبان الدعوة الإسماعيلية ، وشهد أول ملاحم الجدل بين المتكلمين والمعتزلة ، وهم فلاسفة الإسلام الباحثون فى مسائل التوحيد والحكمة الدينية وتتبع مساجلات المتكلمين والمعتزلة فطبقها على الديانة الإسرائيلية، وألف كتابه :- الإيمان والعقل - فى موضوعات : الخلق - والتوحيد ، والوحى ، والقضاء ، والقدر ، والثواب ، والعقاب ، وغير ذلك من موضوعات علم الكلام(٢) .

ونرى غير متحيزين أن المسلمين هم الذين أمدوا أوربا بمصادر الفلسفة الإغريقية وغيرها سواء أوصلها لهم ابن جبيرول اليهودى أو غيره من اليهود أو النصارى .

أما الدكتور/ محمد غلاب فإنه يرى أن اليهود هم مصدر الفلسفة الإغريقية إلى أوربا ، ويعزو ذلك إلى أن التسامح السياسى من حكام الأندلس المسلمين جعل اليهود يهربون من الاضطهاد الذى لاقوه فى معظم البقاع ، وحملوا معهم تراثهم العقلى،فهو يقول فى هذا المقام :(وأياما كان فإن مسلمى الأندلس على الرغم من عنايتهم بنقل المعارف الأجنبية إلى الحد الذى أسلفناه لم يزاولوا التفلسف فى أول الأمر بهيئة جدية وإنما كانت البيئة اليهودية أولى البيئات التى عنيت بالنظر عناية خاصة .

وتفصيل ذلك أن اليهود لما نظروا حولهم فى العصور الأولى فى الإسلام لم يجدوا موضعا ينجون فيه من الاضطهاد، ويظفرون فيه بأكثر قدر ممكن من التسامح ، ورحوبه الصدر ، خيرا من بلاد الأندلس .

---

(١) هو يهودى ربانى ولد بالفيوم بمصر فى سنة ٢٧٩هـ - ٨٩٢م وعين رئيسا فى مدرسة سورا الربانيةفى سنة ٣١٦هـ - ٩٢٨م وتوفى سنه ٣٣١هـ - ٩٤٢م

(٢) نفس المرجع صـ ١٤

فتدفقوا اليها بهيئة لفتت أنظار أهل تلك العصور إلى حد أن أطلقوا عليها اسم — أورشليم — الجديدة . وقد حملوا معهم إلى تلك البلاد الأندلسية كل تراثهم العقلى .

ولما كان السلطان فى تلك البلاد للعرب . فقد صارت اللغة العربية لغة التخاطب والتدريس ، والتأليف للمسلمين، والنصارى ، واليهود جميعا. فأخذ أولئك اليهود يستخدمون العربية فى الجدل العقلى ويضعون بها المؤلفات النظرية التى حملوا عناصرها معهم ، ولا سيما من مدرسة سورا الربانية التى كانت أول غايتها التوفيق بين العقل ونصوص الكتاب المقدس والتى كان رئيسها سعديا أو سعاديا بن يوسف الفيومى(١) .

ونحن وإن كنا نوافق الدكتور / محمد غلاب فى أن التسامح الدينى والسياسى فى الأندلس جعل اليهود يلجأون إليهـــا من الاضطهاد الذى تعقبهم فى معظم البقاع .

فإننا نخالفه فى قوله : إن اليهود هم مصدر الفلسفة الإغريقية إلى أوربا وغيرها ، لأنه ثبت بما لايدع مجالا للشك بأن الفلسفة الإسرائيلية كانت نشأتها معتمدة على ماعند المسلمين من فلسفة ومعارف فابن جبيرول الذى قيل : إنه كان مصدر الفلسفة الإغريقية إلى أوربا قد سبقه فى الثقافة الإسرائية فيلسوف نشأ فى الفيوم بمصر . هو — سعديا بن يوسف الفيومى — وهو وإن كان يهوديا إلا أنه تنقل بين مصر ، وفلسطين والعراق فى إبان الدعوة الإسماعيلية ، وشهد أول ملاحم الجدل بين المتكلمين والمعتزلة ،وهم فلاسفة الإسلام الباحثون فى مسائل التوحيد ، والحكمة الدينية ، وتتبع مساجلات المتكلمين والمعتزلة فطبقها على الديانة الإسرائيلية وألف كتابه — الإيمان والعقل — فى موضوعات الخلق ، والتوحيد ،

---

(١) د / محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٨ والتى بعدها.

والوحى ، والقضاء والقدر ، والثـــواب ، والعقاب ، وغير ذلك من موضوعات علم الكلام .

ونحن لا ننكر أن اليهود فى تلك الحقبة بالأندلس بلغت عنايتهم بالفلسفة حدا عظيما ، فأسسوا فى قرطبة مدرسة فلسفية كان لها فضل السبق فى نشر التفلسف ،وإبراز الاستفادة من حكمة فلاسفة الإغريق إلى حيز الوجود ، لكنهم ما كانوا أبداهم الذين أمدوا أوربا بمصادر الفلسفة الإغريقية .

لأن التاريخ يؤكد أن آخر حركة فلسفية قامت فى الأندلس إن لم يكن أبرزها إنما قامت بزعامة ابن رشد الذى وجد من بعض حكام الأندلس وسلاطينهم ما شجعه على قيادة الحركة الفكرية، وشرح الفلسفة الإغريقية وإذاعتها بين الناس فألف كتبا كثيرة .

كما التف حول ابن رشد كثير من أساتذته وتلامذته من مسلمين ، ونصارى ، ويهود أمثال ابن زهر ، وابن طفيل ، وابن باجه ، وغيرهم .

وأشهر تلامذته من اليهود الذين حملوا لواء فلسفته ، والذين كانوا حملة مشعل الفلسفة الإسلامية إلى العالم الأوربى هو عبـد الله موسى بن ميمون . فالعرب المسلمون هم الذين حملوا الفلسفة الإغريقية

وتولوا حفظها من الاندثار ، ففهموها، وشرحوها ولخصوها ، وأذاعوها فى الناس ، وأوجدوا لها تلامذة ، وأصبحوا فيها أساتذة لهم فى نظرياتها رأى ، ولرأيهم فى أدلتها مقام(١).

كما كان العلماء فى الأندلس ، ورواد الفكر والفلسفة فيها هم

---

(١) د/ عبد الدايم أبو العطا البقرى الأنصارى / أهداف الفلسفة الإسلامية نشأتها وتطورها ص ١٣٥

همزة الوصل بين الفلسفة الإغريقية القديمة التي ازدهرت على أيدي المسلمين ، وبين النهضة الأوربية في القرون الوسطى التي تلقفت هذه الفلسفة من أفواه فلاسفة مسلمين ، ومن كتب رواد الفلسفة والفكر الإسلامي .

ومن بلاد الأندلس يمكننا أن نقول :

إن الفكر الفلسفي الإسلامي قد أدى رسالته العالمية ، وكان الحلقة اللامعة التي ربطت سلسلة الفلسفة القديمة بسلسلة الفلسفة الحديثة[1] .

---

(١) نفس المرجع ص ١٣٦

(د) الحالة الاجتماعية فى عصر ابن رشد

إن الحديث عن الحالة الاجتماعية فى عصر ابن رشد يتطلب منا أن ننظر إلى تلك الحالة من زاويتين :

الأولى : شخصية ابن رشد وأثر أسرته ومكانتها فى بناء تلك الشخصية

الثانية : المجتمع الذى كان يحيا فيه ابن رشد وهو مكون من :

(أ) الحكام . (ب) الفلاسفة أو الحكماء ، (ج) الفقهاء ومعهم أهل الحديث وعلماء الكلام ، (د) عامة الناس .

أما شخصية ابن رشد : فقد كانت موسوعة علمية ، فاقت كل أترابها ، ونبغت فى العديد من العلوم والمعارف .

وكان على رأس ماتعلمه ابن رشد وعلمه غيره ، ومارسه عمليا ، وكان له فيه اليد الطولى . الفقه والرياضة، والطب ، وعلى رأس كل هذا . الفلسفة فلقد كان ابن رشد الفيلسوف الوحيد فى أسرة من الفقهاء ، والقضاة .

وكان لابن رشد من الآثار العلمية ، والقضايا الفلسفية التى ظهرت بصماته واضحة عليها — مايفوق الوصف ، واشتهرت إبانها فى حياته لم يكن لها عد ، ولم تحد بحد ، ولولا ماحرق منها فى أواخر حياته ، ومن بعد مماته لذاع صيته أكثر وأكثر ، ولكان فضله على العالم الإسلامى وأوروبا أوسع وأشمل .

ولقد تولى القضاء بإشبيلية قبل قرطبة ، ثم صار بعد ذلك قاضيا للقضاة وقد اجتمع له قضاء الأندلس والمغرب وهو دون الخامسة والثلاثين .

وشخصية كابن رشد لابد وأن يكون لها من داخلها سلوك خاص يليق بها ، وبما تحمل من علوم ومعارف ، وبما لها من قدر وكيان يليق بهذه العلوم ، وتلك المعارف ، ويليق بوظائفها المرموقة فى دولة الموحدين .

ويكون لها من خارجها نظرة خاصة من الحكام ، ومن أهل الفكر والفلسفة بخاصة ، وأهل الثقافة والعلوم الشرعية بعامة . ثم من بقية أبناء المجتمع من الدهماء والسوقة .

أما سلوك ابن رشد الخاص : فقد كان — رحمه الله — مقدرا لوقته قدره ، وواضعا نفسه فى المكانة اللائقة بها . فكان لا يختلط بالناس إلا بمقدار ما تدعو إليه ضرورة اختلاطه بهم .

وكان دائم الإطلاع ، والنظر ، والتدقيق ، وإعمال الفكر والبحث فى مجال الفلسفة ، والفقه ، والطب وغير ذلك من العلوم والمعارف .

يقول الأستاذ / عباس محمود العقاد فى ص ١٩ من كتابه ابن رشد :

[والمتواتر من جملة أخباره أنه كان شديد الإكباب على البحث والمذاكرة . لم يصرف ليلة من عمره بلا درس ولا تصنيف إلا ليلة عرسه وليلة وفاة أبيه . وربما شغله ذلك عن العناية بزته — أى ثيابه — أو ادخار المال لأيام عوزه فكان يبذل العطاء لقصاده ، ويلام أحيانا على البذل لمن لا يحبونه ولا يكفون عن اتهامه .

فيقول : إن إعطاء العدو هو الفضيلة ، أما إعطاء الصديق فلا فضل فيه]

وكان كثير التسامح للمسيئين لشخصه مع قدرته على دفع إساءتهم إما بالحجة لأنه أوتى من البيان مالم يدانيه فيه أحد من أبناء عصره ، وإما بالقوة لأنه كان ذا حصانة قانونية إذ كان يشغل منصب القضاء .

ولقد أعطى رجلا أهانه — مرة — قدرا غير قليل من المال وقال له: أحذرك من أن تفعـــل مثل ذلك مع غيرى ، لأنى لا آمن عليك بوادر غضبه(١) .

ومع أنه كان يسامح فى أمر نفسه إلا أنه لا يسامح فى أمر غيره . ومن ذلك قصته مع الشاعر — ابن خروف — حين هجا أبا جعفر الحميرى العالم المؤدب . فقد أوجع الشاعر ضربا ، وأنذره أن لا يعود لمثلها ، ولو كان عفوه عن المسيئين إليه من قبيل المداراة — كما قد يتوهم البعض — لكانت مداراة الشعراء الذين يهجون غيره أقرب وأحجى(٢) .

وكان حازما فى كل أموره ، جاداً فى جميع تصرفاته كثير التفكر فى أبحاثه وحل القضايا والمشكلات التى تهم الناس . كما أنه لم يؤثر عنه أنه كان يمازح أحداً إلى حد يبعد عنه الوقار والهيبة ولم يجلس — فى مجلس من أماكن اللهو والطرب — كعادة بعض من طائفة العلماء والحكماء فى عصره .

[ولم يذكر قط عن القاضى الفيلسوف — ابن رشد — خبر من أخبار التبسط لمجالس اللهو والطرب مما استباحه جلة أبناء عصره ، ومنهم طائفة من العلماء والحكماء ، بل كان يتعفف من حضور هذه المجالس .

وبلغ من تعففه عما لا يراه خليقا بعلمه ومكانه من القضاء أنه أحرق شعره الذى نظمه فى الغزل أيام شبابه . ومع هذا فإنه كان يحفظ الجيد من الشعر ويرويه فى مواطن الحكمة ، وشواهد المثل . وحكى عنه أبو القاسم

---

(١) عباس محمود العقاد ابن رشد ص ٢٠ بتصرف .

(٢) أحجى : أى أعقل من الحجا وهو العقل — نفس المصدر والصفحة .

ابن الطيلسيان أنه كان يحفظ شعرى حبيب — وهو أبو تمام حبيب بن أوس والمتنبى ويكثر التمثل بهما فى مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد](١) .

كما كان — على رفعة شرفه ، وعلو قدره ومكانته من أشـــد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا لعامة الناس .

وقد كان هذا الخلق منه مطمع الطامعين فى تواضعه وكرمه ، مع أنه لم يكن عن ضعة ولا عن استكانة بل كان عن عزة ، وكرامة ، وشعور بالمساواة بين الناس فى المجاملة وحسن المعاملة : فكان يخاطب الخليفة فى مجلسه بقوله : يا أخى . وكان يقول : إن أمانة التعبير العلمى أحق عندى بالرعاية من زخرفة القول من ألقاب الملوك والأمراء حيث لا محل لهـا بين تقريرات العلماء والفلاسفة .

من هنا نجد أنه ما نافق حاكما قط ، ولا مالأ ظالما ، ولا خاف جبارا ولا هادن مجرما .

أثر أسرة ابن رشد فى بناء شخصيته :

وكل ما امتاز به ابن رشد من حميد الخصال ، وجليل الفعال وجميل الصفات كان نتاج أسرته التى ورثه منها الاتزان ، والجد ، والصبر والمثابرة على البحث .

فأبوه كان قاضياً . كما أن جده كان قاضيا للقضاة بالأندلس ، وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة فى مكتبة باريس تدل على ملكة النظر التى ورثها عنه حفيده ابن رشد .

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

ولقد نشأه أبوه تنشئة دينية واعية فغذاه بلبان الإسلام ، وأعطاه التعاليم الدينية سلوكا والتزاما حتى كان ذلك مبدأه طوال حياته . وكان مصدر الاتزان والالتزام وعلو الهمة وغزارة المعرفة عنده .

وصدق الشاعر :

وينشأ ناشيء الفتيان فينا
على ما كان عوده أبوه

نظرة الحكام إليه :

وإنسان هذا وضعه ، وتلك شخصيته ، لابد وأن يكون موطن الإجلال والتقدير من الحكام الذين يعرفون الفضل لذويه ، ويضعون العلماء في مرتبتهم اللائقة بهم . ويربأون بأنفسهم عن أن يجعلوا آذانهم قاعا تصب فيها الوشايات . ويوصدون الأبواب في وجه كل الوشاة والحاقدين .

ولقد كان الخليفة المنصور أبو يوسف يعقوب — قبل أن يصدق الوشاة والحاقدين على ابن رشد — يدنيه منه ، ويحفه بالعناية ، والإجلال والرعاية والتقدير .

ولقد استدعاه مرة وهو متوجه لغزو — ألفونس — ملك قشتالة سنة إحدى وتسعين وخمسمائة ، فأكرمه ، واحتفى به ، وجاوز به قدر مؤسسي دولة الموحدين ، وهم عشرة من أجلاء العلماء ، فأجلسه في مكان فوق مكان الشيخ أبي محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاوى وهو زوج ابنة الخليفة .

يقول ابن الأبار : [تأثلت — أي تأصلت — له عند الملوك وجاهة

عظيمة لم يصرفها فى ترفيع حال ، ولا جمع مال ، إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع أهل الأندلس عامة](١) .

ومن ناحية أخرى : فإن شخصية كابن رشد لابد وأن تكون موطن الاختبار ، وموضع الابتلاء من الحكام والأمراء الذين يستمعون إلى الوشاة فلا يعرفون — فى ذلك الوقت — للعلم قدره ، ولا للعالم وزنه .

لذلك كان ابن رشد دائماً حذراً من الحكام والولاة حتى وإن قربوه أو عظموه .

ويظهر أن شهرته بالفلسفة جعلته موضع النظر ، كثير الحذر خاصة وأن الخليفة الموحدى أبا يوسف يعقوب الذى حدثت فى عهده نكبة ابن رشد ونفيه كان على العكس من أبيه أبى يعقوب يوسف فى المشارب الثقافية والميول العلمية فبينما كان أبوه مجتهداً فى البحث عن الفلاسفة ، وإكرامهم ، وتقريبهم منه .

فإن الابن قد اجتهد فى البحث عن أهل القرآن والحديث والعلوم ، الشرعية لأنه كان يتوسم فيهم الصلاح والتقى أكثر من غيرهم من الحكماء والفلاسفة .

يقول عبد الواحد المراكشى عنه : [انتشر فى أيامه للصالحين ، والمتبتلين ، وأهل علم الحديث صيت ، وقامت لهم سوق ، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس ، ولم يزل يستدعى الصالحين من البلاد ويكتب إليهم يسألهم الدعاء ، ويصل من يقبل صلته منهم بالصلاة المجزية](٢) .

---

(١) عباس العقاد ابن رشد ص ١٩

(٢) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٢ .

وإذا كان أبوه لم يحمل الرعية بصورة فعلية على الأخذ بظاهر القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف فإن الابن قد حمل الناس على هذا الظاهر . وقد أفاضت كتب التاريخ فى التدليل على هذا الإتجاه من جانب أبى يوسف يعقوب ، لذلك كانت حملته على الفلسفة والفلاسفة شرسة ، وبخاصة على ابن رشد فى أواخر أيامه فكانت منه نكبته ، ولم يهدأ حتى نفاه .

على حين أنه فى يوم — ما — قربه منه وقدمه على غيره من مؤسسى دولة الموحدين . ولكنها الوشاية تعمل عمل النار فى الهشيم فى يوم رائح(١) فتقطع أواصر المحبة من القلوب ، وتبعد الدانى ، وتوجد اللدادة عند الصديق .

ولعل تقدير الخليفة أبى يوسف يعقوب لابن رشد أكثر أيام حكمه قبل غضبه عليه ونفيه بعد ذلك ، أن ابن رشد فوق ماله من فكر فلسفى فقد كان قاضيا فقيها ، وطبيبا حاذقا ، فمن هذه الناحية كان تقدير الخليفة له ، وإجلاله لقدره وإعظامه لشأنه فلما وشى به الواشون وقالوا عنه إنه سائر على نهج أرسطو ، ويقول بتعدد الآلهة . غضب عليه الخليفة الموحدى ونفاه حتى قرب آخر أيامه .

يدلنا على ذلك ما أورده الأنصارى نقلا عن ابن الزبير من أنه — أى ابن رشد — كان من أهل العلم والتفنن ، وأخذ الناس منه واعتمدوه إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه فى علومه من اختيار العلوم — الفلسفية — القديمة ، والركون إليها ، وصوب عنانة(٢) جملة نحوها ، حتى لخص كتب أرسطو الفلسفية ، والمنطقية ، واعتمد مذهبه فيما يذكر عنه ، ويوجد فى كتبه ، وأخذ ينحى — باللائمة على من خالفه ، ورام

---

(١) رائح أى ريحه شديدة .

(٢) العنان بكسر العين المهملة لجام الفرس وهو فارسى معرب .

الجمع بين الشريعة والفلسفة، وحاد عما عليه أهل السنة، فترك الناس الرواية عنه(١).

نظرة العلماء والفلاسفة لابن رشد :

كان المجتمع الذى يحيا فيه ابن رشد يموج بالعلماء والفلاسفة وإن كان شأن الفلاسفة فى الحقبة الأخيرة من حياة ابن رشد كان أقل من شأن الفقهاء وعلماء الحديث وعلماء الكلام وغيرهم من أهل العلوم الشرعية .

وذلك لأن الخليفة الموحدى أبا يوسف يعقوب كان يقرب منه أهل القرآن والحديث وكان يعمل جاهدا على حمل الرعية بصورة فعلية على الأخذ بظاهر القرآن والحديث الشىء الذى جعل الفلسفة والاشتغال بها أمراً — إن لم يكن منكراً — فهو غير مرغوب فيه .

من ذلك قوى سلطان الفقهاء، وأهل الحديث والعلوم الشرعية فى عصر ابن رشد وخبا ضوء الفلسفة وقل شأن المشتغلين بها فى أواخر أيامه كما أن هجوم ابن رشد على المتكلمين — الأشاعرة — ووصفه إيام بأنهم أهل جدل لابرهان، وبأنهم فى مرحلة أدنى من أهل الظاهر والفلاسفة هذا الهجوم جعل المتكلمين يتضامنون مع الكثرة من الفقهاء وأهل العلوم الشرعية الأخرى فى إيجاد جبهة مناوئة لابن رشد ومن كان على شاكلته من الفلاسفة .

فضلا عن أن كل ذى نعمة محسود، فشهرة ابن رشد بالفلسفة وغيرها التى جعلته موضع التقدير من الحكام، أو غرت عليه صدور الكثيرين

---

(١) : د/عاطف العراقى تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص٢٠٩

من أهـل الفقـه والحـديث ، وبعض المتفلسفة ، فوشوا به لدى الخليفة المنصور أبي يوسف يعقوب الموحدى ورموه بالزندقة والكفر ، وبعضهم قال : إنه مجهول النسب ولد من أصل يهودى . ومنهم من قال : إنه كان مسيحيا ثم صار يهوديا . ومنهم من قال : إنه كان لا دينيا .

وحكماء عصر ابن رشد وفلاسفته كان يغلب عليهم فن المنادمة والمسامرة — ما عدا ابن رشد — لذلك ما نكبوا مثل نكبته ولا كان مصيرهم النفي مثل مصيره . بل فوق ذلك كانت لهم الهبات السخية ، والعطاء الجزيل من الحكام والأمراء . وكانوا يحسنون مداراة الحكام والتزلف لهم وإكثار الثناء عليهم . والإطالة في إطرائهم . يقول الأستاذ عباس العقاد في هذا المجال :

[ويبدوا من أخبار ابن طفيل وآثاره أنه كان إلى مزاج الفنان الظريف أقرب منه إلى مزاج الفيلسوف الحكيم ، وأنه كان خبيرا بفنون المنادمة والمسامرة أثيرا عند أمير المؤمنين المنصور لا يطيق هذا غيابه ولا يزال عنده أياما منقطعا عن أهله ، وكان هـذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر وأطبائه ما عدا ابن رشد .

فقد كان ابن باجه يحسن فن النغم والإيقاع ، وكان ينظم الموشحات ويلحنها ويغنيها ، ومن موشحاته تلك الموشحة التى قيل : إن حاكم — سرقسطة — من أعمال الأندلس — أقسم ساعة سمعها لا يمشين ناظمها ومنشدها إلا على الذهب .

ومن لباقة ابن باجه وحسن تصرفه في إرضاء الأمراء أنه أشفق من مغبة هذا القسم ، فاحتال على تنفيذه في أن جعل في نعله قطعة من الذهب][1] .

---

(١) ابن رشد للعقاد ص١٥ عن المقدمه لابن خلدون ص٥٨٤ ط بيروت سنه ١٩٠٠ م

ويقول أيضا :

وكان ابن زهر زميل ابن رشد فى الطب والحكمة أبرع أهل زمانه فى فن التوشيح ، وفن التلحين ، وله من الشعر الظريف ما يقل نظيره فى بدائع الشعراء المنقطعين للهو والمنادمة(١) .

ثم يقول الأستاذ العقاد كذلك : وهذه فنون من المنادمة والتحبب إلى الأمراء لم يكن ابن رشد يحسن شيئا منها . ولعله كان أعلم أهل زمانه بالفلسفة والفقه ، وأجهلهم بفنون المنادمة والسياسة ، وراض نفسه على التوقر فبالغ فى رياضتها ، وكان كثير السكينة ، متورعا عن المزاح(٢) .

من ذلك نظر الكثير من الفلاسفة لابن رشد على أنه مترفع عليهم لما كان له من شهرة علمية غير محدودة ، ولما كان لأبيه وجده من مكانة فى القضاء والإفتاء ولعل هذه النظرة جعلتهم أو الكثير منهم لا يأبه بنفيه ، ولا يحزن على نكبته .

نظرة العامة لابن رشد :

أما بالنسبة لبقية أبناء المجتمع من العامة والسوقة ومن على شاكلتهم ، فإنهم كغثاء السيل ، يجرفهم أى تيار قوى .

فإن علا فى الأفق نجم ابن رشد يوما عند الحكام سارعوا فى تهنئته وقدموه على غيره ، وعرفوا طريق بابه ، وأمطروه وابلا من الثناء والتقدير

وإن خبا ضوؤه مرة تنكروا له ، وسلقوه بألسنة حداد ، ونعتوه بأشنع الألفاظ ، ولقبوه بأحقر الألقاب ، ونبذوه وراء ظهورهم .

---

(١) نفس المرجع والصفحة .
(٢) نفس المرجع ص١٦٠ ببعض تصرف .

وفى كلا الحالتين فتناؤهم لا يعلى قدره ، وقدحهم لا يؤلم شخصه

كلمة منصفة :

ولم يعدم ابن رشد من أبناء مجتمعه خلاصة صادقة صافية ، وأنصاراً محبين مخلصين وقفوا إلى جواره ، وشاركوه محنته ، وعز عليهم أن يصاب بهذه النكبة المفجعة وهو من صفوة علماء عصره ، وخلاصة فلاسفته وكأنهم يقولون : إن السلطان من لا يعرف السلطان ، ولا يعرفه السلطان ..

هذه لمحة عن الحالة الاجتماعية بالنسبة لابن رشد ، وما كان لها من أثر عليه بالإجلال تارة ، وبالمحنة القاصمة تارة أخرى .

الفصل الثاني

حياة ابن رشد

ويشتمل على ما يلى :

(ا) الحديث عن اسمه ومولده ، ونشأته ، وأسرته .

(ب) الحديث عن شيوخه ، وتلاميذه .

(ج) الحديث عن مؤلفاته .

(د) صلته بابن طفيل ومكانته فى دولة الموحدين .

(ه) محنته وأسبابها .

(و) الحديث عن وفاة ابن رشد .

(أ) اسمه ومولده ونشأته وأسرته :

اسمـــه :

تؤكد جميـــع المراجع التى تحت أيدينا بأن ابن رشد يكنى — بأبى الوليد — .

وبأن اسمه — محمد — وبأن اسم أبيه — أحمد — .

وبعض المراجع جاء باسم جده ، واتفقت تلك المراجع على أن اسم جده — محمد — والبعض الآخر من المراجع لم يذكر اسم الجد. وقليل من المراجع التى ذكرت اسم الجد جاءت باسم أبى جده ، واتفق مؤلفوها على أن اسم أبى جده أحمد . وانفرد مرجع واحد من المراجع الحديثة التى معنا بذكر اسم جد جده ، وأثبت أن اسمه — أحمد — أيضاً .

وذكرت جميع المراجع أن نهاية اسمه — ابن رشد — .

وبعض المراجع ذكر وظيفته أولا فقال هو : القاضى. وبعضها ذكر فى نهاية النسب كلمة — الحفيد — تفرقة بينه وبين جـــده فهو : — محمد ابن أحمد — وجده — محمد بن أحمد — فذكروا كلمة الحفيد لذلك وبذلك يكون اسمه بالكامل :

هو : [القاضى أبو الوليـد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمـد بن رشد الحفيد] .

ومالت نفسى أولا أن أعتمد الترجمة التى ذكرت اسم جده وفقط لأنها

منقولة(١) بالنص من كتاب — عيون الأنباء فى طبقات الأطباء — تأليف الطبيب الفاضل العالم الأديب موفق الدين أبى العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدى الخزرجى المعروف بابن أبى أصيبعة — رحمه الله وهذا الكتاب مطبوع بالمطبعة الوهبية ١٢٩٩ هـ / ١٨٨٢م/ وهذه الترجمة موجودة بالصحيفة الخامسة والسبعين وما بعدها من الجزء الثانى من هذا الكتاب ، وهو موجود فى مكتبة الجامع الأزهر الشريف — قسم التاريخ تحت رقم ٤٠٠٧ الخاص ، ورقم ٥٢٩٨٦ العام.

وكان ميلى فى أول الأمر إلى أخذ الترجمة من هذا المرجع وهو[عيون الأنباء فى طبقات الأطباء] لأنى أجد مؤلفه ملتزماً فى كل النقاط التى رجعت إليها فيه .

وأظن أن جميع المؤلفين المحدثين الذين ذكروا ترجمة ابن رشد إلى جده فقط ، قد أخذوا الترجمة من هذا المرجع ، لأنه موثوق به أولا ثم هو مطبوع وفى متناول الكثير منهم .

إلا أنى فضلت الترجمة التى ذكرت أسم جد جده لأنها منقولة من عدة مصادر منها المطبوع ومنها المخطوط، والزيادة فى نسب ابن رشد التى جاءت بها هذه المصادر لم تعارض بغيرها من أى مصدر آخر ، وعملا — أيضاً — بالقاعدة التى تقول: زيادة المبنى تؤدى إلى زيادة المعنى ، مادامت لم توجد معارضة .

والكتاب الذى انفرد باسم جدجده هو — ابن رشد — للأستاذ/ عباس محمود العقاد ، وفيه يقول مؤلفه بعد ذكر ترجمته لابن رشد .

---

(١) فى التحقيق الذى ذكره د/ سليمان دنيا فى مقدمة جـ ١ من تهافت التهافت .

وقد وردت ترجمة الحفيد الحكيم فى مراجع متفرقة من كتب الأدب، والتاريخ، وترجم له ابن أبى أصيبعة فى كتابه — طبقات الأطباء — وهو مطبوع وترجم له الذهبى، والأنصارى، وابن الأبار فى كتب مخطوطة نشرت منها مقتبسات كافية بنصها العربى فى ذيل كتاب -لرينان- عن ابن رشد والرشدية طبع بباريس الطبعة الثالثة سنة ١٨٦٦ م واطلعنا عليها فى تلك الطبعة، وعليها جميعاً نعتمد فى تلخيص ترجمة الفيلسوف](١) .

لذلك فضلت أخذ الترجمة من هذا المرجع — ابن رشد — للعقاد وفى القرون الوسطى حرف الأوربيون اسم ابن رشـــد كما حرفوا أسماء غيره من الفلاسفة الإسلاميين وغيرهم .

يقول الدكتور / محمد غلاب : [وقد حرف الأوربيون فى القرون الوسيطة اسم ابن باجه فنطقوه — أفيمباس — كما حرفوا أسماء — ابن سينا — وابن جبيرول — و — ابن طفيل — وابن رشد — فنطقوا الأول — أفيسين — والثانى — أفيسيبرون — والثالث [أبو باسير] والرابع — الذى هو ابن رشد — [أفيرو ويس](٢) :

مولده :

ولقد ولد ابن رشد فى قرطبة سنة ٥٢٠ هـ — ١١٢٦ م — وفى هذه الحقبة من الزمن كانت قرطبة على رأس المدن الشهيرة بالأندلس كما كانت من أهم مراكزها العلمية ، وكانت لا تزال فى عصرها الذهبى الذى جعلها من عواصم الثقافة فى التاريخ ، فلا تذكر أثينا وروما ، والإسكندرية ، وبغداد ، إلا ذكرت معهن قرطبة فى هذا الطراز .

---

(١) ص ١٨.
(٢) الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص٢٧

وكل المراجع التى ذكرت مولد ابن رشد على كثرتها عندنا لم تذكر اليوم . ولا الشهر الذى ولد فيه ، وإنما ذكرت العام فقط وهو ٥٢٠ هـ ، يوافق — ١١٢٦ م .

والترجمة التى ذكرها الدكتور / سليمان دنيا فى أول الجزء الأول من كتاب تهافت التهافت وذكر أنه نقلها من كتاب عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لإبن أبى أصيبعة لم يذكر فيها سنة الميلاد وإنما ذكر سنة الوفاة وهى ٥٩٥ هـ ولم يذكر اليوم ولا الشهر الذى توفى فيه .

نشأته :

نشأ ابن رشد فى كنف أسرة ماجدة عالية الشأن توارث أفرادها منذ زمن بعيد بعض المناصب الراقية فى الدولة . فكان أبوه قاضياً فى قرطبة ورث القضاء عن والده الذى كان قاضى القضاة بالأندلس ، ولجد ابن رشد فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة فى مكتبة باريس تدل على ملكة النظر التى ورثها عنه حفيده .

وقد مكنه ثراء والده من أن يتلقى دراسة عالية فى كثير من العلوم والفنون مثل: الفقه ، وعلم الكلام ، والنحو ، والطب ، والموسيقى ، والفلك ، وبقية علوم الرياضة ، وما وراء الطبيعة حتى صار أعلم أهل عصره قاطبة بكل هذه العلوم(١).

وهو مالكى المذهب مثل أبيه وجده ، درس الفقه منذ طفولته أولا على أبيه ثم على الفقيه الحافظ أبى محمد بن رزق وغيره وكان بيت

---

(١) د / محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٦٠ بتصرف .

ابن رشد قد انحدرت فيه الدراسات الفقهية من أصلاب المتقدمين إلى صدور المتأخرين (١) .

كما درس مع الفقه الأصول وفيها نبغ ، واشتغل بالحديث فبرع ، وبعد ذلك بحث — في علم — الكلام فاستقصى ما وصل إليه من أقوال ، وحصل الطب وكان متميزا فيه ،كما حصل الرياضيات فكان فيها مطامح الأنظار وبغية الآمال ، واندفع بجد ونشاط وشغف ونهم إلى علوم المنطق والفلسفة فكان فيهما مضرب الأمثال ، حرر قواعدها ، وأوضح غامضها ، وكشف عن مكنون أسرارها ، وأبدع فيها وأغرب بعد أن تعمق واستوعب لحدد مرادات السابقين ، وكان منار الفكر اللاحقين ، فلا غرابة إذا أن يصفه الواصفون بأنه [أشهر فلاسفة الإسلام] و[عمدة النهضة الفلسفية بالأندلس] و[مبتدع مذهب الفكر الحر] .

ويقول فيه ابن العماد أحد مترجميه :لقد عنى ابن رشد بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه ، وليلة زفافه (٢) .

أسرته :

ينتمى ابن رشد إلى أسرة تعد من أعرق الأسر الأندلسية . فقد كان أبوه — كما أسلفنا قاضى قرطبة ، وأحد فقهائها الأعلام . وكان جده — قاضى القضاة بالأندلس ، وهو أحد كبار فقهاء المذهب المالكى . وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة فى مكتبة باريس تدل على ملكة النظر التى ورثها عنه حفيده .

---

(١) د/ محمد بيصار فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص ٢٩

(٢) نفس المصدر والصفحة .

وكانت تعهد إلى جدة مع القضاء مهام سياسية بين الأندلس ومراكش فكان يضطلع بها على الوجه الأمثل(١) .

وكان أبوه من أثرياء الأندلس فكان ذا وجاهة ، وذا جاه .

وكان لثراء والده الفضل فى أن يتلقى ابن رشد دراسة عالية فى كثير من العلوم والفنون .

كما أن بيت ابن رشد قد انحدرت فيه الدراسات الفقهية من أصلاب المتقدمين إلى صدور المتأخرين . فهو منحدر من أسرة ماجدة عالية الشأن توارث أفرادها منذ زمن بعيد بعض المناصب الراقية فى الدولة .

ولقد كان العلم وراثة فى أسرة ابن رشد يتعاقبه فيها جيل بعد جيل يؤكد ذلك ما قاله الأستاذ العقاد فى كتابه ابن رشد ص٦ فى وصف ابن رشد وزميله الفيلسوف ابن زهر : [على أن هذين الفيلسوفين قد كانا فى نفسيهما ، وفى آلهما آية الآيات على مبلغ ذلك العصر من ازدهار الثقافة . فكان العلم وراثة فى أسرة كل منهما يتعاقبه منها جيل بعد جيل ، وكان الذاكرون إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجد ، والابن ، والحفيد . فيقولون : ابن رشد الجد ، وابن رشد الابن ، وابن رشد الحفيد ، ويزيدون فى أسرة ابن زهر فيقولون : ابن زهر الأصغر تمييزا له من ابن زهر الحفيد] .

ولقد أخطأ قوم عندما قالوا : إن ابن رشد مجهول النسب بأرض الأندلس ، ويظنون أنه من أسرة من سلالة بنى إسرائيل . وهو ظن لا سند له من الواقع على الإطلاق . إذ كيف يعقل أن يكون مجهول النسب . وأبوه قاضى قرطبة ، وجده قاضى قضاة الأندلس . وهذه مناصب لا ينالها إلا أصحاب القدر الرفيع ، والمقام الجليل ، والشرف السامى العريق .

---

(١) عباس محمود العقاد ابن رشد ص ١٨

أو كيف يظن أنه من سلالة بنى إسرائيل وهو ، وأبوه وجده قد بلغوا فى الدولة مراتب إسلامية لاينالها إلا المسلم الملتزم الذى لا يتسرب إليه أدنى شك فى دينه والتزامه . وفوق ذلك كان كل واحد من آل رشد . الجد والابن والحفيد صاحب رأى يعتد به فى فقه الإمام مالك وهذا وحده كاف فى أن يثبت له صحة الدين الاسلامى .

وفرية جهالة النسب التى افتروا بها على ابن رشد إنما جاءت من نكبته التى حدثت له من الأمير المنصور أبى يوسف يعقوب الموحدى لما نفاه إلى [اليشانة] (١) وأمره بملازمتها ، وهى قرية كانت قبل ذلك مأوى لليهود :

وليس بلازم أن يكون نفيه لتلك القرية التى كانت مأوى لليهود : أنه من سلالة إسرائيلية أو أنه مجهول النسب لأن الحاكم إذا غضب على أحد رعاياه ، وأفقده الغضب الالتزام بالقيم والمبادىء ، فإنه لا يفرق فى نفيه لمن غضب عليه بين أن يكون فى قرية كانت مأوى للمسلمين ، أو مأوى لليهود أو اللادينيين ، بل ربما يكون من شدة التنكيل بابن رشد فى محنته أن يكون نفيه لتلك القرية حتى يجاور من بقى من اليهود الذين لا يدينون بدينه ، أو يكون فى أماكنهم بعد رحيلهم عنها ، وهو الذى ما كان يطيق التعامل معهم إلا بالقدر الذى ألزمه به دينه الإسلامى الحنيف . ولا يطيق الإقامة بأماكن كانت مأوى لهم .

ولقد جرت عليه تلك النكبة فوق ذلك أنه قيل عنه : إنه كان مسيحيا ثم تهود ، وفوق ذلك قيل : إنه كان لا دينيا :

لكن كل ذلك ذهب أدراج الرياح لما عفا عنه الأمير ، ورجعت

---

(١) وبعض المراجع يذكرها [اليستانه] بالسين المهملة بعدها مثناة من فوق وبعضها يذكرها [اليسانة] بدون تاء

الأمور إلى ما كانت عليه قبل المحنة من عرفان لفضل ابن رشد، وتقدير لشأنه وثناء على أسرته .

ولقد أكدت الروايات أن ابن طفيل لما قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن أخذ يثني على ابن رشد وعلى أسرته ثناء يقول عنه ابن رشد — تواضعا — إنه لا يستحقه .

وحتى في أثناء المحنة لم يستطع الذين هجوه ورموه بالزندقة والمروق من الدين أن ينكروا فضل أسرته ومالها من قدم راسخة في الدين الإسلامي وخاصة ما لجده من تقوى وصلاح وصحة دين .

من هؤلاء أبو الحسين بن جبير الذي رماه بالبعد عن الرشاد لما علا نجمه وذاع صيته، ورماه بالرياء في الدين، وهذه بلية عظمى . ومع ذلك فقد عرف لجده فضله ولم يستطع أن ينكر قدره .

يقول ابن جبير :

لم تلزم الرشد يا ابن رشد   لما علا في الزمان جدك
وكنت في الدين ذا رياء   ما هكذا كان فيه جدك[1]

أولاده :

ولقد أعقب ابن رشد ذرية — قيل — إنها غير قليلة إلا أنه لم يشتهر من هذه الذرية غير ولده عبد الله الذي تعلم الطب كأبيه وعمل في بلاط الخلفاء[2] .

---

(١) جدك الأولى تعني الحظ له . والثانية تعني أبا أبيه .
(٢) الأستاذ عباس محمود العقاد ابن رشد ص ٣٠

(ب) شيوخه وتلاميذه :

شيوخه :

نلاحظ فى سيرة كثير من علمائنا وفلاسفتنا القدامى أن أول ماتلقوا العلم كان على آبائهم حيث ينشأون فى بيوت العلم والحكمة. أو على الأقل كان آباؤهم يوجهونهم إلى الطريق العلمى الصحيح والمتناسب مع استعداد كل منهم ومواهبه .

١ — والده :

وابن رشد لم يشذ عن هذه القاعدة. فقد حفظ القرآن الكريم على يد والده ، ثم قرأ عليه علوم القرآن ، والحديث ، واللغة ، والأدب ، كما كان بدهياً أن يتخرج على يديه فى الفقه المالكى وهو القاضى المرموق - فأتقن ابن رشد فهم واستظهار « الموطأ » للإمام مالك بن أنس فى مدة وجيزة حتى قال عنه ابن أبى أصيبعة فى كتابه عيون الأنباء فى طبقات الأطباء فى ص٧٥: [مشهور بالفضل، معتن بتحصيل العلوم، أوحد فى علم الفقه والخلاف] .

ولما أظهر ميلا شديداً لدراسة الطب وجهه أبوه إلى أشهر أطباء قرطبة من آل زهر(١) .

من هنا كان أبوه أستاذه الأول فى كثير من العلوم كما وجهه إلى كثير آخر منها .

---

(١) الأستاذ خليل شرف الدين ابن رشد الشعاع الأخير ص ٢٤ .

٢ — شيوخه فى الفقه :

أخذ ابن رشد الفقه عن خلاصة علماء عصره فى هذا العلم ، وكان فى مقدمتهم الفقيه الحافظ — أبو محمد رزق —(١) .

كما كان منهم : ـ أبو القاسم بشكوال ـ و ـ أبو مروان بن مسرة ـ و ـ أبو بكر بن سمحون ـ و ـ أبو جعفر بن عبد العزيز ـ وهم أعظم فقهاء الأندلس فى ذلك الوقت(٢) .

٣ — شيوخه فى علم الأصول :

وتلقى ابن رشد علم أصول الفقه عن شيوخ أجلاء ، وعلماء أكفاء ، منهم : ـ أبو جعفر بن عبد العزيز ـ ، و ـ أبو مروان بن مسره ـ وهما من أعظم من برع فى هذا الفن فى الأندلس آنذاك .

٤ — شيوخه فى علم الكلام :

وكان من شيوخه فى علم الكلام وأصول الدين ـ أبو بكر بن سمحون ـ و ـ أبو القاسم بن بشكوال ـ وهما أيضاً من عظماء هذا الفن ، ومن أعظم فقهاء الأندلس أيام ابن رشد . كما تأثر بكثير من علماء الأشاعرة فى عصره وهو وإن كان ينفر من مناهج المتكلمين لعدم كفايتها فى الاقناع إلا أنه تعلم علم الكلام لينهض به .

---

(١) موفق الدين أحمد بن القاسم : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ص ٧٥.

(٢) د/ محمد عبد الرحمن بيصار : فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص ٣٠ .

• — شيوخه فى الفلسفة :

ثم تلقى الفلسفة عن أشهر الفلاسفة فى عصره وكان منهم - أبو جعفر ابن هارون - الذى لازمه ابن رشد مدة ، وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية .

ومن المؤرخين من يذهب إلى أنه أخـــذ الفلسفة عن ابن باجه الفيلسوف الأندلسى المتقدم على ابن رشد(١) . كما أخذها عن صديقه الأكبر ابن طفيل .

وبعض المؤلفين إن قبلوا القول بأن ابن رشد أخذ الفلسفة عن صديقه الأكبر ابن طفيل فإنهم ينكرون أن يكون ابن باجه أستاذاً لابن رشد. وحجتهم فى ذلك أن وفاة ابن باجه كانت سنة ١١٣٨م ، وفى ذلك العام كان قد مضى على ولادة ابن رشد اثنا عشر عاما إذ أنه ولد سنة ١١٢٦ م . وهذه السن وإن كانت تسمح بتلقى العلوم النقلية واللغوية إلا أنها لا تسمح بتلقى العلوم الفلسفية التى تعتمد فى قضاياها على إعمال الفكر ، وتشغيل العقل الأمر الذى يجعل ابن رشد - فى هذه السن - لا يقوى على استيعاب مثل هذه العلوم العقلية .

ومن دراستنا لشخصية ابن رشد فإننا لا ننفى تلقيه الفلسفة عن ابن باجه لأنه كان فذاً فى نبوغه ، خارقاً للعادة فى تفكيره وتعقله للأمور ، وإن كنا أيضاً لا نجد الدليل القاطع كى نجزم به .

وكم أراحنى ماقاله أستاذنا الدكتور/محمد عبد الرحمن بيصار فى ص٣٠ من كتابه - فى فلسفة ابن رشد : الوجود والخلود - :

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ص ٧٦ .

[وقد يقال : لعل نبوغ ابن رشد كان خارقا للعادة جاء فى سن مبكرة . ولكن هذا لا يتجاوز الظن ، والتخمين ، ولا يصل مطلقاً إلى درجة الجزم واليقين، ولعل الذى دفع بعض المؤرخين - كابن أبى أصيبعة - إلى هذا الزعم ، واحد من ثلاثة :

أولها : أن ابن رشد كثيراً ما يشير فى كتبه إلى ابن باجه إشارات مصحوبة بالتقدير والاحترام حتى يطلق عليه - كما يقول بعض المؤرخين -: [والد الفلسفة فى الأندلس] .

وثانيها : أن ابن باجه كان يتردد كثيراً على بيت ابن رشد زائراً مما جعل المؤرخين يتوقعون استفادة - ابن رشد - منه لما قد يكون بينهما من محادثات حينذاك :

وثالثها : ما وجد من بعض وجوه الشبه بين مذهبيهما مما قد يدل على أن مذهب - ابن رشد . تسلسل من مذهب - ابن باجه - أو على الأقل تأثر به] .

ويقول الدكتور / بيصار :

[وفى نظرى أنه لا يبعد أن تكون هناك صلة بينهما فى الفكرة والمذهب ، ولكن هذه الصلة ليس بضرورى أن تكون عن طريق المقابلة والتلق بالسماع، بل قد يكون ابن رشد أعجب بآراء ابن باجه كما هى مسطورة فى كتبه ، أو كتب الناقلين عنه ، فتأثر بها فى مذهبه] .

ونعلق على هذه الفقرة بقولنا : ربما لا يختلف اثنان من الكتاب والمؤرخين فى أن العالم والفيلسوف يتأثر بمن سبقه - حتى ولو طال الزمان بينهما - سواء عن طريق كتبه ، أو كتب النـــاقلين والمؤرخين له ، ولقد تأثر ابن رشد بفلسفة أرسطو على بعد الزمان بينهما :

إلا أن الذى نميل إليه أن ابن رشد قد تتلمذ فعلا على ابن باجه فى

حياته الأولى. وأخذ عنه الفلسفة وإن كان سنه لم تتجاوز الثانية عشرة. ويكون الذى ساعده على ذلك فرط ذكائه، وتوقد قريحته، وملازمته للدرس ليلا ونهارا، ولقد فاق فى ذلك الكثير من سابقيه، وبز كل أقرانه ومعاصريه.

٦ — شيوخه فى الطب :

وكان شيوخه فى الطب من أشهر أطباء قرطبة وهم آل زهر[١] الذين كانوا يلقبون بآل بختيشوع الأندلسى وكان الطب صنعتهم، وكانوا يضنون به على غيرهم. إلا أن الصلات الطيبة التى كانت بين ابن رشد وآل زهر جعلتهم يخلصون له فى تعليمه الطب حتى برع فيه وأتقن.

وزاد إخلاص آل زهر لابن رشـــد فى تعليم الطب لما تأكد لهم انصرافه عن التكسب به. وابتعدوا عن عداوته ومنافسته.

وكان من توثق المودة بين ابن رشد، وأبى مروان بن زهر أن اتفقا على أن يؤلفا كتابا جامعا فى الطب يضع ابن رشـد كلياته أو الجانب النظرى منه، ثم يضع ابن زهر جزئياته أو الجانب العملى منه.

ووفى ابن رشد بما كان الطبيبان قـــد اتفقا عليه ووضع كتاب — الكليات سنة ٥٥٧هـ — سنة ١١٦٢م ولكن أبا مروان بن زهر لم يجد من وقته المملوء بالتطبيب ما يوفره على وضع الكتاب المطلوب، فوضع لابن رشد كتابا آخر اسمه (التيسير فى المداواة والتدبير[٢]).

---

(١) زهر بضم الزاى وسكون الهاء. هكذا ضبطها صاحب كتاب تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٤٦ الدكتور / عمر فروخ

(٢) د/عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٤٦ نقلا عن كتاب طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٧

٧ — شيوخه فى المنطق :

تعلم ابن رشد المنطق على يد أشهر علمائه فى عصره ممن كان لهم باع فى الفلسفة والعلوم العقلية .

إلا أن شيخه الذى فتن به فى علم المنطق هو أرسطو وهو وإن لم يره لسبق أرسطو له بمئات السنين إلا أنه تأثر به وتتلمذ عليه عن طريق كتاباته التى اطلع عليها ابن رشد وتأثر بها ونبغ فيها حتى إنه كان يعد بحق الشارح الأول لها حتى سماه دانتى فى الكوميديا الإلهية — الشارح الأكبر — وهو لقب أطلقه عليه لشرحه لمنطق أرسطو ونبوغه فيه .

٨ — شيوخه فى الرياضيات والفلك والموسيقى :

لقد نبغ ابن رشد كذلك فى الرياضيات والفلك والموسيقى، ولاشك أن له شيوخاً فى هذه العلوم تعلم منهم ونهل من معارفهم، وتتلمذ عليهم إلا أن المراجع التى بين أيدينا الآن لم تذكر شيخاً واحداً له فى هذه العلوم .

وإن كنا نجزم بأنه تتلمذ على شيوخ فى هذه العلوم ، لأنه ثبت أن والده كان ينفق من واسع ثرائه على تعلمه الكثير من العلوم والتى منها الرياضيات والفلك والموسيقى .

يقول الدكتور/محمد غلاب : [وقد مكنه ثراء والده من أن يتلقى دراسة عالية فى كثير من العلوم والفنون مثل الفقه ،وعلم الكلام،والنحو، والطب ، والموسيقى وبقية علوم الرياضة ، وما وراء الطبيعة حتى صار أعلم أهل عصره قاطبة بكل هذه العلوم(١)] .

---

(١) الفلسفة الإسلامية فى المغرب صـ ٦٠

ابن رشد وصلته بالتصوف :

ويرى بعض الكتاب أن ابن رشد قد التقى بابن عربى فى إشبيلية ومكثاها معا فترة طويلة كانت كافية لأن يتأثر كل منهما بالآخر .

من هؤلاء الكتاب الدكتور / محمد عبد الرحمن بيصار الذى قال فى ص ٣٢ من كتابه — فى فلسفة ابن رشد/الوجود والخلود /نقلا عن دائرة المعارف للبستانى مادة — ابن رشد :

[ويروى لنا بعض المترجمين أنه كان بينه — أى بين ابن رشد — وبين ابن عربى الفيلسوف والمتصوف ، وابن زهر الطبيب المشهور صلة قوية ، وعلاقة وطيدة] .

ثم يعلق الدكتور/بيصار على هذا الكلام بقوله : [وربما كانت صلته —أى ابن رشد — بابن عربى عن طريق اشتغاله بالقضاء فى/إشبيلية /فقد كان ذلك من عام ٥٦٥هـ وقد انتقل إليها ابن عربى من — مرسيه — مسقط رأسه وهو لايزال طفلا عام ٥٦٨ هـ حيث مكث بها نحوا من ثلاثين عاما قضاها فى تحصيل العلم ودراسته ، وتلقيه عن مشاهير العلماء . إذ أن رحلة ابن عربى إلى المشرق وتركه لأشبيلية لم يكن إلا بعد وفاة ابن رشد أى عام ٥٩٨هـ ، ولم يثبت أن ابن رشد غادر أشبيلية إلى قرطبة إلا حوالى سنة ٥٨٠هـ ، ومعنى هذا أن ابن رشد اجتمع بابن عربى فى إشبيلية مدة ليست بالقصيرة الأمد بل هى كافية لأن يتصلا ويتأثر كل منهما بصاحبه من أى ناحية من نواحى تفكيره ، أو اتجاه من اتجاهاته العقلية] .

والدكتور/بيصار وإن كان لم يصرح بأن ابن رشد أخذ التصوف عن ابن عربى إلا أنه فى كلامه السابق أشار بما يرجح أخذ كل منهما عن الآخر ، حيث قال [إن ابن رشد اجتمع بابن عربى فى أشبيلية مدة ليست بالقصيرة الأمد . بل هى كافية لأن يتصلا ويتأثر كل منهما بصاحبه فى أى ناحية من نواحى تفكيره أو اتجاه من اتجاهاته العقلية] .

وأيضاً فى موضع آخر فى ص ٣٣ من نفس المصدر يبين الدكتور / بيصار أن ابن رشد قد تأثر فى تفكيره بالاتجاه الصوفى . وهذا التأثر وإن كان ليس قويا إلا أنه كان ملموسا فى فلسفته . فيقول :

[وليس معنى هذا أن ابن رشد ظهر فى تفكيره اتجاه صوفى قوى ، فإن نزوعه إلى التصوف كان أقل ممن سبقه من فلاسفة الإسلام ومتصوفيه — وإنما قصدنا أن هذا الاتصال — الذى كان بين ابن رشد وابن عربى — لا يخلو من تأثير فى مذهب ابن رشد ، وربما لمسنا ذلك عند حديثنا عن فلسفته] .

وإنا لا نرجح أن ابن رشد قد تأثر بابن عربى لأمور . منها :

أولا : أن المدة التى أقاماها معا فى أشبيلية كانت اثنى عشر عاما لأن ابن عربى دخلها فى سنة ٥٦٨ هـ وخرج منها ابن رشد سنة ٥٨٠ هـ . وهذه المدة كانت كافية لأن يتأثر ابن رشد بابن عربى لو أن ابن عربى كان فى سن تدهله لأن يكون له مذهب فى التصوف أو صاحب رأى فيه أو على الأقل كان سالكا لطريقه لكنه كان فى سن مبكرة ترجح أنه ما سلك طريق التصوف بعد، على حين أن بعض الكتاب ذكر أن ابن رشد ارتحل عن أشبيلية بعد عامين فقط من إقامته بها . يقول الدكتور / محمد غلاب : [وفى سنة ٥٦٥ هـ عين قاضيا فى أشبيلية، وفى سنة ٥٦٧ هـ عين قاضيا فى قرطبة][1] وهذه المدة — مع مشاغل ابن رشد الكثيرة — لا تكفى لأن يتأثر بابن عربى حتى ولو كان ذا باع فى التصوف .

ثانياً : دخل ابن عربى أشبيلية وهو طفل . وأشبيلية كبقية بلاد الأندلس لم تعرف التصوف فى تلك الفترة ولم تتمذهب به .

---

(١) الفلسفه الإسلامية فى المغرب ص ٦٢

ويؤكد ذلك الدكتور/ بيصار نفسه فى ص ٢٧ من نفس المصدر عند حديثه عن الروح الدينية فى الأندلس فيقول :

[على أن هذه الروح الدينية لم تنقلب عند الأندلسيين إلى نزعة صوفية يعرض فيها الناس عن شئون الحياة، ويحتقرون ملاذها وشهواتها ، بل كان الزهد والتقشف لا يتغنى بهما أحد من أهل الأندلس] .

وإن كنا نأخذ على الدكتور / بيصار أنه فى نفس الفقرة ينقض كلامه السابق فيقول : [ومع ذلك فقد وجد من رجال الأندلس من خلد اسمه ، وذاع صيته كزعيم للمتصوفة ذلك هو الشيخ الأكبر محي الدين بن عربى] .

ثالثا : على فرض أن ابن عربى فى تلك الفترة التى قضاها بأشبيلية مع ابن رشد كان صاحب مذهب صوفى ، أو صاحب رأى فيه . فإننا أيضا لا نرجح تأثر ابن رشد بابن عربى ، وذلك لأن مشاغل ابن رشد العلمية والقضائية كانت قد ملكت عليه كل وقته ، وما كان عنده من فراغ يتمتع فيه برياضة أو راحة .

وهذا ما قرره الدكتور / بيصار فى ص ٢٣ والتى بعدها من نفس المصدر عند حديثه عن مشاغل ابن رشد العلمية والقضائية فيقول :

[إن مشاغل ابن رشد العلمية قد كثرت حتى ملكت عليه كل وقت ، ولم يستطع أن يأخذ لنفسه فراغا كافياً تتمتع فيه برياضة أو راحة . بل كانت رياضته العقلية إذا ترك منصة القضاء أن يعمد إلى التأليف ، ويفرغ للبحث ، مما جعله أكثر إنتاجا ، وأوسع أفقا ، وأنفق بضاعة] .

رابعا : بتتبع حياة ابن رشد العلمية والعملية لم نجد للتصوف أثراً فى حياته عامة . بل نجده عند مهادنته للتصوف والمتصوفة يأتى بكلام يثبت به

أن المعرفة الناتجة عن العقل أعم وأسمى من المعرفة التى تتم بالكشف والرياضة الصوفية ، والبرهان عنده وحى إلهى ، وإن كان ليس كوحى النبوة .

يقول ابن رشد عند حديثه عن المعرفة اللدنية :

[إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية ، فتلك ميزة خاصة ، وسائلها عملية ونظرية ، لا تعم جميع الناس .

وإنما معرفة العقل هى المعرفة الإنسانية التى تسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول ، وإدراك الحقائق والماهيات ، وهو أعلى ما يقدر للإنسان من مراتب الكمال ، وعنـــده أن البرهان وحى إلهى ولكنه ليس كوحى النبوة][1] .

ثم هو ينتقد الصوفية فيبين أنهم يعطلون حواسهم أثناء مجاهداتهم وبعد ما ينتج عنها من كشف . وهو يعتبر أن المجاهدة ثم الكشف عند الصوفى ليس كمالا إنسانيا لأن الصوفى بذلك قد عطل العقل عما خلق من أجله .

يذكر قول ابن رشد والتقديم له الأستاذ/ خليل شرف الدين فيقول:
[أما ما يعترى الصوفية من تعطيل للحواس ـ أثناء المجاهدة ثم الكشف ـ فتلك حال يكتسبونها على حساب سائر القوى ، وإذا عدت كمالا إلهياً المتصوف إلا أن ابن رشد لا يعتبره كمالا إنسانيا ما لم يكن كمالا طبيعيا . يقول : لو كان الحدس الصوفى كمالا طبيعيا لكانت سائر قوى النفس والمعقولات الهيولانية لها مدخل — ما — فى وجود ذلك الكمال][2] .

---

(١) الأستاذ خليل شرف الدين . ابن رشد الشعاع الأخير ص ٨٦
(٢) نفس المرجع ص ١٣٧ والتى بعدها .

من كل ما تقدم من حديث عن صلة ابن رشد بالتصوف نخلص إلى أن ابن رشد لم يكن متصوفا ولا صلة له بالتصوف . إلا أنه بين الحين والآخر يهادن المتصوفة ، ولا يهاجمهم ، ويؤكد ذلك العقاد فى قوله عنه :

[كان صاحب عقل منطقى علمى يقف عند حدود ما يعرف ، ومن أمانته لما يعرف أنه ترك التصوف لذويه ، ولم يجعله عرفانا ميسراً لكل من يدعيه](١) .

تلاميذه :

لقد كان لنبوغ ابن رشد فى العديد من العلوم وتفوقه فى كثير من الفنون الأثر الفعال فى وجود كثير من التلاميذ الذين فتنوا بعلومه ومعارفه ، وشغلوا بدراسة آرائه ونظرياته . ولم يكن تلاميذ ابن رشد من المسلمين وحدهم وإنما كانوا من المسلمين والنصارى واليهود .

بل إن تلاميذه من غير المسلمين كانوا أكثر وأعمق فى فهم آرائه . وذلك لأسباب منها :

أولا : أن نكبة ابن رشد فى أواخر حياته على يد الخليفة أبى يوسف يعقوب المشهور بالمنصور الموحدى قللت من شأنه فى الأوساط الإسلامية ونفرت منه الكثير من الخاصة ، وأوغرت عليه صدور العامة مما أبعد عنه الناس ، وحتى من أحبه من المسلمين ، وفتن بآرائه الفلسفية والعقلية فإنه كان حذراً من إظهار محبته له ، وكان يتحرج من ولائه إليه : كما كان يخفى ميله أو اعتناقه لآراء ابن رشد ومذهبه .

ثانيا : هجوم الكثير من الفقهاء على ابن رشد ، وسبه ، وإهانته ،

---

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد ابن رشد ص ٥٩

ووصفه بالزندقة ، جعلت الكثير من المؤرخين الإسلاميين يهملون ذكره ، ولا يذكرون فضله ، ولا يعددون مناقبه على كثرتها .

وكما يقول الدكتور/ محمد غلاب : [لم يفز المذهب الرشدى بعد وفاة صاحبه فى البيئات العربية بالتقدير الذى تقتضيه قيمته العلمية الصحيحة ، ومن آيات ذلك أن القفطى لم يخصص له فى كتابه موضعا كما فعل بإزاء غيره ممن لا يكادون يساوون شيئا إذا قيسوا بابن رشد ، وكذلك ابن خلكان والصفدى فى موسوعتيهما اللتين تناولا فيهما أعيان العلماء والمفكرين .

أما ابن أبى أصيبعة فقد أشار إليه فى حديثه عن ابن باجه وتوهم أن ابن رشد يكفيه مجداً وشرفاً أن يكون من مشاهير تلاميذ ابن باجه](١) .

وإن كان البعض من المؤرخين الإسلاميين لم يجهلوا قدره ، ولم يغمطوه حقه . فعلى سبيل المثال : [ابن سعيد دعاه إمام عصره ، وابن الآبار قد أثنى عليه ثناء عاطراً يدل على دقة فهمه لآرائه ، وتقديره لعبقريته]

ثالثا : انتشار مذهب ابن رشد وآرائه الفلسفية والعقلية فى أوربا كان أكثر من انتشار ذلك فى المحيط العربى بسبب النكبة أيضا ، وبسبب الحملة المغرضة التى قامت ضده .

لكل هذه الأمور نجد أن تلاميذه من المسلمين كانوا نكرات لا يستحقون الذكر . ويؤكد هذا الدكتور / محمد عبد الرحمن بيصار بقوله :

وفى هذا المعنى يقول — دى بور — : [لم يكن لفلسفة ابن رشد

---

(١) الفلسفة الإسلامية فى المغرب صـ ١٣١

ولا لشروحه على مذهب أرسطو سوى أثر قليل جدا فى العالم الإسلامى وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العربية أو اللاتينية ، ولم يكن له تلاميذ ولا أتباع يواصلون فلسفته .

ثم يقول الدكتور بيصار : [لهذا — أى لإهمال فلسفة ابن رشد فى العالم الإسلامى — لم يكن له من المسلمين فى المشرق أو المغرب تلاميذ يتداولون فلسفته ، ويؤمنون بمبادئه، ويأخذون بتعاليمه إلى الأمام حتى تبقى فى ديار الإسلام خالدة ماخلدت الأيام ، كما لم تجد مؤلفاته القيمة التى ملأ بها فراغ حياته من القراء إلا النذر اليسير من الممتازين والمبرزين](١)

أما البيئة اليهودية ، والبيئة النصرانية فقد كانتا أعظم تقديراً لابن رشد وأحفظ لجميله على الحياة الفكرية .

لذلك وجد له من تلك البيئتين الكثير من التلاميذ الذين يفوقون الحصر ولا يحصيهم العد فى مثل هذه العجالة عن ابن رشد وتلاميذه غير أننا نذكر هنا قلة قليلة من تلاميذه من البيئة اليهودية ، والبيئة النصرانية الذين أثر فيهم ابن رشد تأثيراً مباشراً أو غير مباشر .

أولا : تلاميذ يهود :

١ — موسى بن ميمون :

من أشهر تلاميذ ابن رشد من اليهود : [أبو عمران موسى بن ميمون ابن عبد الله موسى بن ميمون] الذى عاصر ابن رشد ، ويقال : إنه تتلمذ

---

(١) د . محمد عبد الرحمن بيصار فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص ١٥٤ والتى بعدها .

عليه في قرطبة إذ أنه كان من مواليدها مثل ابن رشد(١) .

ولقد ولد بن ميمون .(في مدينة قرطبة في سنة ٥٣٠هـ ٣٠ من مارس سنة ١١٣٥م . ولما شب درس الإلهيات(٢) اليهودية ، والطب في مدرسة قرطبة) .

وكان أبوه — موسى بن يوسف — سليل أسرة عريقة من علماء الدين اليهودى ترجع إلى — يهوذاها ناسى — كاتب المشنا — بل إلى الملك داود نفسه(٣) .

وكان والده عالما تلموديا ، كما كان رياضيا حاذقا ، وفلكيا بارعا .

ولقد تتلمذ ابن ميمون على يد والده في كثير من العلوم ثم درس في — طليطلة — في شبابه الرياضيات — والعلوم الطبيعية، والعلوم الفلكية، والطب، والمنطق ، والأخلاق ، والميتافيزيقا . ولما غزا الموحدون أسبانيا في سنة ١١٤٨م واستولوا على قرطبة خيروا سكانها بين الدخول في الإسلام ، أو الهجرة ... أو الموت . وبعض الكتاب والمؤرخين يتهم الموحدين باضطهاد اليهود بسبب التعصب الديني من أجل ذلك ادعى ابن ميمون اعتناق الإسلام وتظاهر به حتى أعدعدته ورحل عن الأندلس مع أسرته .

تعقيب :

غير أننا لانوا فقهم جميعا على هذا الرأى . ونرتضى ما قاله الأستاذ/ عباس محمود العقاد في هذا المقام حيث قال :(وقد كتب المؤرخون كثيرا

(١) د. زينب محمود الخضيرى أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ١٩

(٢) أى درس الجانب الإلهى فى الديانة اليهودية

(٣) نفس المرجع ص ٢١

عن اضطهاد اليهود فى دولة الموحدين . وقيل : إنهم كانوا مضطهدين تعصبا من رؤساء الدولة لمخالفتهم إياهم فى الدين .

وحقيقة الأمر أن الخليفة كان يشك فى صحة إسلام من تحول منهم إلى الإسلام . كما كان يتهم من بقى على يهوديته منهم بالخيانة لدينه اليهودى وكان يقول : لو صح عندى إسلامهم لتركتهم يختلطون بالمسلمين فى أنكحتهم وسائر أمورهم، ولو صح عندى كفرهم لقتلت رجالهم ، وسبيت ذراريهم ، وجعلت أموالهم فيئا للمسلمين . ولكنى متردد فى أمرهم . وقد كان بعضهم على صلة بخدمة الإفرنج . وجاء فى كتاب — بغية الملتمس — أنه كان فى صحبة جيش — الأذفنش — تجار من اليهود وصلوا لاشتراء أسرى المسلمين .

فلم يكن اضطهاد هذه الطائفة لمخالفتها فى الدين ولكنها اضطهدت لما خامر أصحاب الدولة من الشك فى مساعيها الخفية ، ومنها ما يخشى ضرره على الجيش فى إبان القتال ، وأما فى غير هذه الحالة فلم يكن ثمة اضطهاد ، ولا مصادرة ، وكان من اليهود من ارتقى إلى مناصب الوزارة)(١) .

ويقرر التاريخ أن اليهود لم يجدوا الأمن والسلام إلا فى ظل الإسلام وبين المسلمين ، وبخاصة فى الأندلس ، يؤكد ذلك أن اليهود لما نظروا حولهم فى العصور الأولى للإسلام لم يجدوا موضعا ينجون فيه من اضطهاد غير المسلمين لهم ، ويظفرون فيه بأكبر قدر ممكن من التسامح ، ورحوبة الصدر خيرا من بلاد الأندلس فتدفقوا إليها بهيئة لفتت أنظار أهل تلك العصور إلى حد أن أطلقوا على الأندلس اسم أورشليم — الجديدة —(٢) .

---

(١) ابن رشد ص ٢٢ ببعض تصرف

(٢) د. محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٩

ابن ميمون فى مصر :

ترك ابن ميمون هو وأسرته قرطبة إلى بعض البلاد الأندلسية، ثم إلى فاس، ومنها إلى فلسطين، ثم استقر بهم المقام فى مصر من سنه ١١٦٥م حيث كان اليهود ينعمون فيها بحرية كبيرة. واختلط ابن ميمون بالمصريين لدرجة أنه كان يطلق عليه أحيانا اسم — موسى المصرى — خاصة فى كتابات أوربا المسيحية، وكان — توماس الأكوينى — ممن يتمسكون بهذا الاسم —(١).

وفى مصر نزع ابن ميمون رداء الإسلام الذى كان قد احتجب وراءه لينجو من الاضطهاد، وأعلن دينه القديم. وفى القاهرة أسس مدرسة لدراسة التلمود.

وفى سنة ١١٩٠م زاد اطلاع ابن ميمون على مؤلفات ابن رشد، وتفهم آرائه العقلية ومنهاجه الفلسفى.

وفى أثناء مقامه فى القاهرة اتخذه صلاح الدين طبيبا خاصا له.

وبعد حياة حافلة بالبحث والتنقيب فى مجال العلوم العقلية والمعارف عامة توفى ابن ميمون سنه ٦٠١هـ ١٣ من ديسمبر سنة ١٢٠٤م عن إحدى وسبعين سنة بالتاريخ الهجرى. وعن ثلاثة عشر يوما، وثمانية أشهر وتسعة وستين عاما بالتاريخ الميلادى. وكانت وفاته بالقاهرة ثم حملت جثته إلى طبرية بفلسطين حيث دفن بقبور عظماء إسرائيل(٢).

---

(١) نفس المرجع ص ٣١

(٢) نفس المرجع ص ٢٣

مؤلفاته :

ومؤلفات ابن ميمون على كثرتها لا يعنينا منها إلا كتابه الفلسفى الأكبر — دلالة الحائرين — وكتاب — فى البعث — .

أما كتاب — دلالة الحائرين — فهو فى أساسه كتاب لاهوتى مصطبغ بصبغة فلسفية ، فهو يعالج ضمن ما يعالج بعض الموضوعات الفلسفية معالجة اللاهوتى الذى درس الفلسفة جيدا .

وهو كتاب قيم . كتبه مؤلفه باللغة العربية وانتهى منه سنة ١١٩٠م وقد نقله — صمويل بن تيبون عام ١٢٠٤م إلى العبرية . ثم ترجم إلى اللاتينية عدة مرات ، وطبع كذلك مرات عديدة فى باريس سنة ١٥٢٩م وفى بال سنة ١٦٢٩م ، وفى برلين سنة ١٨٧٥م وترجمه — مونك — إلى الفرنسية ونشر مع الأصل العبرى من سنة ١٨٥٦م إلى سنة ١٨٦٦م .

وفى هذا الكتاب محاولة هامة للتوفيق بين اليهودية والفلسفة . وإليه يرجع الفضل فى تذوق يهود العصور الوسيطة فلسفة أرسطو ، وفى أنهم صاروا أكفاء لأن يكونوا حلقة اتصال بين العرب ، والمسيحيين الأوربين بل إن — سبينوزا — و — ميندلسون — لم يتلقيا مبادىء معارفهما فى الفلسفة إلا عن ذلك الكتاب(١) .

---

(١) د. محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٣٣

كتابه فى البعث :

كان نجاح ابن ميمون المتزايد سببا فى إثارة غيرة الحاقدين عليه فاتهمه البعض بأنه ينكر البعث بالأجسام. فألح عليه تلاميذه فى أن يضع كتابا فى البعث فكان ذلك عام ١١٩١م . ودافع عن نفسه فيه بقوله :

إنه لم يكتب من قبل كثيرا عن البعث لأنه ذو طابع متجاوز للنطاق الطبعى مما يجعله موضوعا للإيمان لا يفيد فيه التأمل الفلسفى . فالبرهنة على البعث مستحيلة .

وهذا الكتاب يتكون من أربعة عشر فصلا فيه مقال فى صناعة المنطق . وقد نقله — موسى بن تيبون — إلى العبرية ونشرت عليه شروح فى البندقية سنة ١٥٥٣م ، ثم طبع أربع عشرة مرة . ونقله إلى اللاتينية — سبستيان مونستر — وطبع فى بال سنة ١٥٢٧ م ، ونقله — نومان — إلى الألمانية(١).

آراء ابن ميمون وموقفه فيها من ابن رشد .

نقلا عن كتاب — الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٣٣ : يؤكد الأستاذ — رينان — أن ابن ميمون كان — حين اطلع على مؤلفات ابن رشد — قد كتب آراءه الفلسفية الخاصة . وإذا فهو فيها مبتدع (٢). وإن كان ذلك لم يمنع من أنهما اتفقا فى كثير من هذه الآراء .

(١) د. زينب محمود الخضيرى أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ٣٣ ، ٣٤

(٢) وإن كنا نميل إلى أن ابن ميمون ليس بمبتدع فى كثير من =

فمثلا : جحد ابن ميمون وجود الجوهر الفرد ، وهاجم القائلين به من المتكلمين ، وحمل على الذين أنكروا الناموس الطبعى ، ونفوا ضرورة الأسباب لوجود المسببات — كما فعل ابن رشد — وهو وإن لم يقل بأزلية العالم — كما قال أبو الوليد — لكنه أعان أن القول بها ليس زندقة ولا ضلالا .

وأما رأيه فى القوة العاقلة فلا يكاد يختلف عن رأى ابن رشد إذ هو يصرح بأن العقل الهيولانى متصل بالحواس وفوقه العقل المستفاد ، وهو مؤلف من فيوض العقل العام الذى هو بالفعل أزلا وأبداً — وهو الإله — وبما أن الموجودات المفارقة لا تقبل التكثر فيجب ألا تكون فى العالم إلا نفس واحدة .

ورأيه فى نظام العالم تتبع فيه آراء الفلاسفة السابقين. فقرر أن أعلاه مؤثر فى أدناه وأن الأمر الإلهى هو الذى يصل بعضه ببعض.

ولقد غالى ابن ميمون فى تقديس الإله وتنزيهه عن كل شيء مغالاة حملته على ألا ينعته بصفات الوجود والوحدة والأزلية ، ولا بأية صفة إيجابية. بل لا يكاد يبيح نعت البارى إلا بالسلبيات كأن يقول : إنه ليس معدوما ، ولا حادثا ، ولا عاجزا ، ولا متحيزا ، وهكذا .

وعنده أن مسألة البعث من أهم المشاكل المعقدة التى طالما وقف أمامها حائرا . بل إنه قد أورد حولها اعتراضات تصطدم مع خلود النفس[1].

= آرائه الفلسفية لأنه اطلع على مؤلفات ابن رشد فى وقت مبكر من حياته . و نميل أيضاً إلى الرأى القائل بأن ابن ميمون تتلمذ على يد ابن رشد فى قرطبة مسقط رأس كل منهما .

(١) وإن كان قد تراجع عن الكثير منها لما اتهم بنفيه للبعث الجسمانى .

ويرى ابن ميمون أن الكمال الإنساني ينحصر في المعرفة، فهي وحدها التي تسمو بالإنسان عن كل ما عداه من الكائنات، ولهذا كانت هي العبادة الحقة التي تجب عليه للإله، فهي وحدها التي تحقق السعادة العظمى بوساطة الاتصال بالإله.

ولكن المعرفة ليست ميسورة لجميع الناس على السواء ولهذا أرسل الإله الأنبياء لتنوب معارفهم في نفوس العامة عن المعارف الحكمية.

والنبوة عنده مكتسبة لأنها درجة لايصل إليها إلا الممتازون. وقد تأثر ابن ميمون في هذا الرأي بابن رشد الذي تأثر هو أيضاً بابن سينا فيه (١).

٢ — إسحاق البلاغ :

تلميذ يهودي من أخلص تلاميذ ابن رشد، ولا يعرف عن حياته الشيء الكثير.

وكل ما يعرف عنه أنه عاش في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي في شمال أسبانيا، أو في جنوب فرنسا.

ولقد عد اسحاق البلاغ دائما فيلسوفا عقليا جريئا، ولهذا اعتبره كثير من معاصريه زنديقا خارجا على الدين. ولعل هذا هو سبب تجاهل مؤرخي الفلسفة له حينا، وهجومهم الشديد عليه أحيانا أخرى حتى سقط تماما في بحر النسيان ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي(٢).

وفي القـــرن التاسع عشر الميلادي بدأ الكتاب العقليون يظهرون مقتطفات من أقوال البلاغ.

---

(١) د/محمد غلاب. الفلسفة الإسلامية في المغرب ص ١٣٣ والتي بعدها بتصرف.

(٢) د/زينب محمود الخضيري أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص ٣٨ والتي بعدها بتصرف.

ومنذ عام ١٩٥٢م والمؤرخ الفلسفي المعاصر — جورج فاجدا — منكب على دراسة كتاب إسحاق البلاغ : — إصلاح النظريات — الذي تبقى من أعماله، أوربما يكون هو العمل الوحيد الذي أنجزه بالفعل . وهو في مخطوطات مختلفة ، وحتى استطاع نشره محققا مع مقدمة عن البلاغ في سنة ١٩٦٠م في كتاب بعنوان [إسحاق البلاغ رشدي يهودي ، ومترجم ومعلق على الغزالي].

ولولا هذه الدراسة لما استطعنا التعرف على هذا الفيلسوف اليهودي الرشدي المخلص الذي نقل الكثير من نظريات ابن رشد(١).

مؤلفاته :

إن العمل المتكامل الوحيد الذي تبقى من أعمال إسحاق البلاغ أو الذي عمله بالفعل في مجال الفلسفة هو ترجمته إلى العبرية للجزأين الأولين من مقاصد الفلاسفة للإمام الغزالي، والتعليق عليه.

وقد أطلق البلاغ على مجموع تعليقاته ، وهوامشه على هذا الكتاب اسم ـ إصلاح النظريات ـ مما يوحي باعتباره كتابا منفصلا عن ترجمته لكتاب المقاصد.

ولقد قال في مقدمته لترجمة كتاب الإمام الغزالي ـ مقاصد الفلاسفة : إنه ينوي ترجمة كل أعمال أرسطو إلى العبرية من أجل تقديم فهم حقيقي وواضح للفلسفة إلى الجمهور ، ولتصحيح الأفكار الخاطئة التي تكونت عنها عند مهاجمتها.

ويبدو أن هذا المشروع لم يتحقق . لأنه لم يظهر له أي صدى في الأوساط الفلسفية لا في أوربا ولا عند المسلمين.

---

(١) نفس المرجع ص ٣٩ بتصرف .

آراؤه :

لقد دافع إسحاق البلاغ عن الفلسفة ضد أعدائها بآراء غلب عليها التحرر الفكرى الجرىء .

وهذا واضح فى تعليقاته وهوامشه على كتاب المقاصد ، لذلك اعتبره كثير من معاصريه زنديقا خارجا على الدين ، من هنا تجاهله كثير من مؤرخى الفلسفة ، وهاجمه كثير غيرهم حتى سقط تماما فى بحر النسيان ابتداء من القرن السادس عشر الميلادى .

وكان البلاغ يقــول بنظرية الحقيقتين ، الحقيقة الفلسفية العقلية ، والحقيقة الدينية. وذهب بعض المؤرخين إلى أنه قد تأثر فى هذا بابن رشد وهو خطأ، فابن رشد قال بحقيقة واحدة كما سنوضح فيما بعد .

كما كان يعتقد أن الفلسفة للصفوة فقط من الناس ، وأن الدين للعامة ، وإن كان كل من الفلسفة والدين مع ذلك يتفقان فى المبادىء الأساسية ، شأنه فى ذلك شأن ابن رشد وابن ميمون من بعده (١) .

وإن كان لا يقدر موسى بن ميمون كفيلسوف ، ولا يعرف له قدره .

ثانيا : تلاميذ من أوربا لابن رشد :

لم يكد القرن الرابع عشر الميلادى ينتهى حتى بدأت الفلسفة اليهودية تضعف ، وتتدهور . لكن هذا التدهور لم يقض على فلسفة ابن رشد بالزوال، بل إن نجمها لم يوشك أن يأفل فى البيئة اليهودية حتى كان قد أخذ يسطع فى البيئات الأوربية . ولم يكد القرن الثالث عشر الميلادى ينتصف حتى كان

---

(١) نفس المرجع ص ٣٨ بتصرف .

أهم مؤلفات ابن رشد قد عرف فى البيئات العلمية اللاتينية ماعدا كتاب — شرح الأورجانون — لأرسطو ، وكتاب ، تهافت التهافت — لأبى الوليد ابن رشد .

وفى القرن الخامس عشر الميلادى انفرد ابن رشد بالسيادة على جميع الفلاسفة الإسلاميين فى البيئات العلمية الأوربية إلى حد أنه طغى عليهم جميعا ، وكاد ينسى العلماء أسماءهم ،وصار ابن رشد هو الممثل الأوحد للفلسفة الإسلامية فى تلك البيئات العلمية الأوربية ، وسنعرض لهذا الموضوع بشىء من التفصيل عند حديثنا عن تأثير ابن رشد فى البيئات الأوربية.

وكما كان لابن رشد تلاميذ غير معدودين من اليهود ، فقد وجد له أكثرية أخرى من النصارى الذين حملوا لواء الفلسفة الرشدية إلى أوربا وكثير من بلاد العالم ، حتى إنه لم تكد توجد مدرسة فلسفية نشأت فى أوربا بعد القرن الثالث عشر الميلادى إلا أمكن أن تقتبس من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشدية سواء بالاطلاع على تلك الثقافة أو بالاطلاع على تعليقات المعلقين عليها نقضا واستنكاراً ، أو تأييدا وإعجابا من كلا الطرفين .

ولم يبق فى القرن الثالث عشر وما بعده أو ربى يشتغل بالثقافة أو يسمع بأحاديثها إلا عرف شيئا عن ابن رشد وأعجب به ، أو رد عليه ، ولو لم يكن من الفلاسفة والمنقطعين للعلوم . فذكره دانتى [من سنة ١٢٦٥ — ١٣٢١ م] الشاعر فى الكوميديا الإلهية وناقشه فى مسألة الروح .

وذكره الناسك سفونرولا [١٤٥٢ — ١٤٩٨م] وسماه بالعقل الربانى ، واستهدف للسخط من جراء الثناء عليه (١) .

---

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد ابن رشد ص ٥٠.

ولما كان تلاميذ ابن رشد من النصارى من الكثرة بحيث لا يمكننا حصرهم فإننا سنتكلم عن واحد منهم كان شجاعا فى كل أموره سواء فى تدريسه لكتب أرسطو التى كانت أنذاك محرمة رسميا ، وهى الكتب التى شرح أكثرها ابن رشد ، أو فى دفاعه فى باريس عن تلميذه — توماس الأكوينى . الذى أدرجت أفكاره ضمن القضايا الأرسطية والرشدية المحرمة . هذا المفكر المتحرر هو :

ألبرت الكبير (١) .

ولد البرت — دى لافنجن — ، والذى يطلق عليه أحيانا اسم ألبرت دى كولونيا فى — بافاريا فى سنة — ١٢٠٦ م — أو فى بداية ١٢٠٧م :

وكما جاء فى كتاب — أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى : فقد درس فى بولونيا وفى بادو وإن لم تطل مدة هذه الدراسة التى بدأها وهو فى سن السادسة عشرة من عمره فى عام ١٢٢٢ م .

وفى بادو انضم لطائفة الدومنيكان عام ١٢٢٣ م ودرس اللاهوت من عام ١٢٢٨ م إلى عام ١٢٤٠ م فى العديد من أديرة ألمانيا .

ثم ذهب إلى باريس — منارة فكر أوربا المسيحية — عام ١٢٤٠ م ليتابع بها دراسة اللاهوت فى جامعتها ، واختتم تلك الدراسة عام ١٢٤٢م فأصبح عضوا فى هيئة التدريس بكلية اللاهوت فى نفس العام ، واستمر فى منصبه فى الفترة بين عام ١٢٤٢ م ، وعام ١٢٤٨ م .

---

(١) كان المرجع الأساسى فى هذا الموضوع أثر ابن رشد فى العصور الوسطى .

وكان يعتمد فى تدريسه على كتب أرسطو التى كانت ما تزال محرمة رسميا ، فكان إقدامه على الاعتماد عليها فى تدريسه عملا شجاعا حقا أكسبه نجاحا عظيما ، وشهرة كبيرة .

ولقد عاد ألبرت إلى كولونيا بعد ذلك عام ١٢٤٨ م ليؤسس بها مركزا دراسيا عاما للدومنيكان .

وقد استغرق فى هذه المهمة من عام ١٢٤٨ م إلى عام ١٢٥٤ م ودرس فى كولونيا فيما بين ١٢٥٧ م ، ١٢٦٠ م .

أما الثمانية عشر عاما الأخيرة من حياته (١) فقد كانت حافلة بالتدريس ، وبالرحلات ، وبالمهام الدبلوماسية وبالأبحاث العلمية ، وبالتآليف ، وفيها شغل منصب أسقف لمدة عامين فيما بين ١٢٦٠ م ، ١٢٦٢ م .

وفى عام ١٢٧٧ م وهو العام الذى صدر فيه التحريم الشهير ضد بعض القضايا الفلسفية الأرسطية والرشدية ، ذهب ألبرت إلى باريس ليدافع عن تلميذه العظيم ـ توماس الأكوينى ـ الذى توفى قبل أستاذه ـ وكانت أفكاره قد أدرجت ضمن القضايا المحرمة فى هذا العام .

وقد ضرب ألبرت بذلك المثل لما ينبغى أن تكون عليه الأستاذية من حب وإخلاص ، ومن دفاع عن فكر التلاميذ .

وقد توفى ألبرت فى كولونيا فى ١٥ نوفمبر ١٢٨٠ م

---

(١) من سنة ١٢٦٠ م حتى وفاة ألبرت سنة ١٢٨٠ م عشرون عاما وليس ثمانية عشر عاما . إلا إذا كان المراد ثمانية عشر عاما من سنة ١٢٦٢ م .

مؤلفاته :

توجد لألبرت الكبير مؤلفات عديدة ومتنوعة أكثرها فى الفلسفة . منها ما هو مطبوع فى ٣٨ جزءاً فى طبعة باريس .

وقد شرح كتب أرسطو الطبيعية ثم انتقل إلى شرح كتبه فى الميتافيزيقا كما أنه شرح كتابى أرسطو فى الأخلاق والسياسة وجعلهما فى كتاب واحد وأطلق عليه اسم : الفلسفة الخلقية .

والذى يعنينا فى هذا المقام هو مؤلفاته الفلسفية الخاصة وهى كتاب بعنوان : [فى وحدة العقل رداً على ابن رشد] . وقد كتبه عام ١٢٥٦م بناء على طلب البابا . وكتاب : [فى العلل والفيض الكونى من العلة الأولى] وقد كتبه بعد سنه ١٢٥٦ م ويعرض فيه بطريقة منهجية كل ما جاء فى الفلسفة العربية واليهودية عن نظرية فيض الكائنات كما جاءت فى كتاب العلل ، وهو من أكثر كتبه أهمية (١) .

وألبرت الكبير يعرف ابن رشد ومنهجه الفلسفى معرفة وثيقة ، ويقترب من فهم مبادئه كثيرا على الرغم من أنه كان تلميذا وفيا لابن سينا (٢) .

نظرة ألبرت لابن رشد :

مع معرفة ألبرت لابن رشد ، وقربه من فهم مبادئه إلا أنه لم يضعه فى الصف الأول بسبب اقتناعه برفعة ابن سينا عليه .

---

(١) د / زينب محمود الخضيرى أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى من ص ١٩ إلى ص ٢٢

(٢) د / محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٤١ بتصرف .

وكما يقول الدكتور / محمد غلاب :

وليس هذا فحسب ، بل إنه قد وقف جانبا هاما من مجهوده على محاربة مالم يرقه من آراء ابن رشد .

فمن ذلك أنه هاجم نظرية [العقل الرشدية] مهاجمة عنيفة . فكتب فيها فى سنة ١٢٥٥ م مؤلفا خاصا كله حجج منطقية بدأه بثلاثين قياسا تؤيد كلها فكرة وحدة العقل التى قال بها ابن رشد ، والتى قرر فيها أن لجميع أفراد الإنسان عقلا واحدا ، ثم ذكر بعد ذلك ستة وثلاثين قياسا ضد هذا الرأى ، فكانت النتيجة أن تفوقت فكرة خلود النفس الذاتية بستة أقيسة لم يسبق لخصومها أن نقضوها .

وفى سنة ١٢٦٩ م أعاد الهجوم من جديد على الفلسفة الرشدية فى محاضراته فى جامعة باريس .

وكانت مهاجمته الأخيرة تدور كلها حول فكرة أن العقل المفارق الذى يشع على الأفراد البشرية من الخارج ، والذى هو وحده الأبدى . هى فكرة بغيضة] (١) .

(١) نفس المرجع ص ١٤١ والتى بعدها ببعض تصرف .

(ج) مؤلفاته وشروحه :

لقد ألف ابن رشد فى كثير من الموضوعات العلمية والأدبية، واللغوية، والفلسفية كتبا جعلها بعض المؤرخين العرب خمسين كتابا، وجعلها المستشرق الفرنسى — رينان — ثمانية وسبعين كتابا. غير أن المطبوع منها قليل وقليل جداً، والمخطوط لم يصلنا إلا عن طريق الترجمات العبرية، أو اللاتينية لأن أصله العربى قد ضاع(١).

ولذلك نجد أنه ماتقدم لنا باحث بقائمة تآليف ابن رشد إلا وأعقبها بالتنبيه على أن معظمها قد فقد، وبعضها لم يطبع، وبعضها يوجد منه أجزاء منثورة فى مكاتب أوربا وأسبانيا، وعلى الأخص فى مكتبة — الأسكوريال.

ويلاحظ أن كتب ابن رشد الصادرة عن قلمه مباشرة نادرة جداً.

ويعلل المؤرخون ندرة مؤلفات ابن رشد فى اللغة العربية بحادثة — الكردينال كزيمنه — أحد كبراء ديوان التفتيش الذى أحرق بعد زوال دولة الأندلس فى ساحات — غرناطة — أكثر من ثمانين ومائة ألف من المجلدات، وكانت كتب ابن رشد فى جملة هذه المؤلفات(٢).

ويذكر مؤرخوا الفلسفة أن ما بقى للعالم من مؤلفات ابن رشد بعد هذا الحريق وجد مكتوبا بخط مغربى مما يدل على أنه منقول من الكتب الأصلية فى الأندلس، ونقل إلى إفريقيا ومراكش قبل ذلك الحريق أما الكتب العربية الموجودة فى مكتبة الأسكوريال فليست من آثار عرب

---

(١) الأستاذ خليل شرف الدين ابن رشد الشعاع الأخير ص ٣١

(٢) د/محمد عبد الرحمن بيصار فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص٣٥

الاندلس . وإنما هى من أسلاب السفن التى كان يأسرها القراصنة الأسبان من المغاربة . ومع ذلك فقد أحرقت تلك الكتب فى مفتتح القرن السابع عشر الميلادى وقبيل ختامه(١) .

ولقد كثرت تآليف ابن رشد فى شتى معارف عصره ، حتى بلغت عشرات الكتب . غير أن معظم هذه الكتب كان يتعلق بالفلسفة والعلوم الحكمية ، والأقل فيها كان فى الفقه ، والأصول ، والطب ، والرياضة . والفلك ، وغيرها من بقية العلوم .

شروح ابن رشد لكتب غيره :

ويقول الأستاذ العقاد : [لاندرى ماذا أحرق من تلك الشروح عند نكبة الفيلسوف ، وماذا أعان الزمن على ضياعه بعد موته ، ولكن البقية الباقية منها تدل على شروح متعددة لا على شرح واحد لكل كتاب تناوله من كتب الفلسفة ، أو الطب بالتفسير والتيسير — فقد كان من دأبه على ما يظهر أن يتناول الكتاب كما يلى :

أولا : بالشرح المطول .

ثانياً : بالشرح الوسيط .

ثالثاً ، بشرح موجز لا يقترن بشرح كثير(٢) .

إلا أن ابن رشد لم يستطع أن يجعل لكل كتاب ثلاثة شروح فعلا .

وقد سرد ابن أبى أصيبعة أسماء هذه الشروح الفلسفية ، ومنها :

---

(١) نفس المرجع هامش ص ٣٥

(٢) بتصرف من كتاب ابن رشد ص ٢٧

تلخيص . كتاب ما بعد الطبيعة ، وتلخيص كتاب الأخلاق . وتلخيص كتاب البرهان ، وتلخيص كتاب السماع الطبيعى ، وشرح كتاب السماء والعالم ، وكتاب النفس . وكلها من فلسفة أرسطو .

ولم يكن ابن رشد يعرف اليونانية ، ولكنه اعتمد على المترجمات التى نقلت من الشرق إلى الأندلس ، كما اعتمد على أستاذه أبى جعفر هارون الطبيب المشارك فى الحكمة وعلم الكلام(١) .

ويقدم لنا المؤرخون العديد من القوائم لمؤلفات وشروح ابن رشد إلا أن أصح وأوثق قائمة منها هى التى أوردها — رينان — فى ترجمة ابن رشد ، وقد اعتمد عليها كثير من المؤرخين ، والمترجمين لابن رشد(٢) .

أقسام أعمال ابن رشد فى الفلسفة :

كانت مؤلفات ابن رشد مكتبة كاملة — فقد كتب كثيراً فى الفلسفة بأقسامها ، أى فى الفلسفة الطبيعية وفيما وراء الطبيعة .

إلا أن ما كتبه فى الفلسفة ينقسم إلى قسمين :

أولا : قسم ألفه ابتداء .

ثانياً : قسم لخص فيه بعض مطولات أرسطو وغيره من فلاسفة الإغريق والإسلام . وأهم هذه الثروة الفكرية فى الفلسفة ما يلى :

أولا : القسم الذى ألفه ابتداء وهو من منتجاته الشخصية :

(١) تهافت التهافت (٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من

---

(١) نفس المرجع والصفحة

(٢) د/محمد عبد الرحمن بيصار فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص٤٣

الاتصال (٣) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة .

(٤) سعادة النفس (٥)، (٦) رسالتان عن العقل المفارق

(٧) مقدمة فى الفلسفة عالج فيها اثنى عشر موضوعا هاما . وتوجد فى مكتبة الأسكوريال بأسبانيا (٨) الضرورى فى المنطق (٩) نقسد نظرية ابن سينا عن الممكن لذاته ، والممكن لغيره (١٠) رسالة فى نظرية تعلق علم الله أو عدم تعلقه بالجزئيات (١١) رسالة فى الوجود الأزلى ، والوجود المؤقت (١٢) رسالة فى العقل والمعقول

(١٣) رسالة فى القضايا الشرطية .

ثانياً : القسم الذى شرح فيه كتب غيره الفلسفية .

هذا القسم بيانه كما يلى :

(ا) الأكثرية الغالبة من هذا القسم تلخيص وشروح لكتب أرسطو .

(ب) البقية الباقية منه لفلاسفة كثيرين منهم أفلاطون ، وفرفريوس السورى ، والفارابى ، وابن باجه ، أو غيرهم .

من مؤلفات أرسطو التى شرحها ابن رشد :

لقد شرح ابن رشد العديد من كتب أرسطو الفلسفية وغيرها نأخذ منها ما يلى :

(١) تلخيص كتاب السماع الطبيعى (٢) تلخيص كتاب السماء والعالم (٣) تلخيص كتاب الكون والفساد (٤) تلخيص كتاب النفس (٥) تلخيص كتاب الآثار العلوية (٦) تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان لأرسطو (٧) تلخيص كتاب الحس والمحسوس

(٨) تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة (٩) تلخيص كتاب الأخلاق

(١٠) تلخيص كتاب المنطق (١١) شرح كتاب السماع الطبيعى (١٢) شرح كتاب النفس (١٣) شرح كتاب البرهان (١٤) شرح كتاب السماء والعالم (١٥) شرح كتاب ما بعد الطبيعة (١٦) شرح كتاب القياس .

وقد ذكر ابن أبى أصيبعة بعض هذه الشروح كما سبقت الإشارة إليه تحت عنوان : شروح ابن رشد لكتب غيره .

وكان ميل ابن رشد إلى أن يجعل لكل كتاب من كتب أرسطو ثلاثة شروح .

أولها : شرحا أصغر ، أو تلخيصاً للمبتدئين .

ثانيها : شرحا أوسط للناجهين من العامة .

ثالثها : شرحا أكبر مفصلا لذوى التبحر فى الموضوع .

إلا أن ابن رشد لم يستطع أن يشرح جميع كتب أرسطو ولا أن يجعل ثلاثة شروح لكل كتاب شرحه فعلا . أو لعله استطاع أن يشرح كل ما لأرسطو من كتب ثلاثة شروح إلا أن بعض هذه الشروح قد ضاع مع ما ضاع من كتبه الأخرى .

وكتب أرسطو التى شرحها ابن رشد ثلاثة شروح كان له فيها ثلاثة مناهج .

١ — فنى الشرح الأكبر الذى هو لذوى التبحر فى الموضوع يورد ابن رشد الفقرة من أرسطو ، ثم يورد بعدها شرحه هو . إلا أنه يفصل فيه عبارته عن عبارات المعلم الأول فصلا واضحاً ، ويصدرها دائماً بكلمة — قال — .

٢ — أما فى الشرح الأوسط الذى هو للناجين من العامة ، فإنه يورد مطلع الفقرة من كتب أرسطو ثم يمزج بقية الفقرات بعباراته هو التى يشرح بها كلام أرسطو . من أجل ذلك لانستطيع أن نميز فى هذا الشرح بين أقوال أرسطو وبين آراء ابن رشد .

٣ — وفى الشرح الأصغر الذى يعد تلخيصاً للمبتدئين فإن ابن رشد يتناول فيه كتاب أرسطو بالمعنى ، ويعبر عنه بألفاظ من عنده ، وفيه أحياناً موازنة بين مايقوله أرسطو فى الكتاب المشروح ، وبين مايقوله فى كتبه الأخرى . وهذا مايجعل من الشرح الذى يشرحه ابن رشد فى الحقيقة كتابا مستقلا .

ولم يكتف ابن رشد بتوضيح آراء أرسطو ، بل كثيراً ما كانت شروحه وسيلة إلى إبراز آرائه هو باسم أرسطو هرباً من أن يقولها فى كتاب يحمل اسمه هو (١)

وإنا لانسلم للدكتور / عمر فروخ ماقاله فى هذه الفقرة الأخيرة عن ابن رشد وذلك للآتى :

أولا : أن ابن رشد عرف عنه فى حياته العلمية بعامة والفلسفية بخاصة الجرأة والشجاعة . فهو يقول رأيه فى الفلسفة بكل وضوح وإعزاز برأيه من يوم أن كلفه الأمير أبو يعقوب يوسف الموحدى بشرح كتب أرسطو فأخذ يجول فيها حتى ألقى على ظلمتها الحالكة شعاعاً قوياً من نور ذكائه الوقاد ، وعلمـــه الفياض ، وآرائه اليقينية فكشف غامضها ، وأوضح مبهمها .

ثانيا : أنه لم يوافق أرسطو فى جميع آرائه بل خالفه فى بعض القضايا ونقده فيها ، وردها عليه ولم يقبلها منه .

---

(١) عمر فروخ . تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون صـ ٦٥٤

لذا : فإنا لانوافق أن يقال عن ابن رشد ضمنا: إنه جبان . أو أنه لايجرؤ على أن يقول رأيه بصراحة ويدافع عنه .

شروح ابن رشد الفلسفية لكتب فلاسفة غير أرسطو :

وكان لابن رشد شروح على كتب لفلاسفة آخرين غير أرسطو سواء أكان هؤلاء الفلاسفة من الإسلاميين أم من غيرهم . من هذه الشروح :

١ — شرح جمهورية أفلاطون ، وهو مذكور فى قائمـــة مكتبة الاسكوريال بإسبانيا ويوجد باللغتين . العبرية واللاتينية .

٢ — شرح مابعد الطبيعة لنقولوش .

٣ — شرح كتاب العقل لالكسندر الأفروديزى

٤ — شروح مختلفة لكتب الفارابى ، وعلى الأخص كتابه فى المنطق

٥ — شرح رسالة ابن باجة التى تعرض لإمكان اتحاد النفس البشرية مع العقل المجرد ، وهى المعروفة برسالة : ـ اتصال العقل بالإنسان ـ

انتاج ابن رشد العلمى فى الفلك :

وابن رشد له فى الفلك أيضا شروح ومؤلفات منها :

(١) مختصر الماجست (٢) كتاب فى الأجرام السماوية (٣) رؤية الجرم الثابت بادوار .

إنتاجه فى الطب :

وابن أبى أصيبعة ذكر أن لابن رشد فى الطب الكثير مما لخصه من كتب لجالينوس . منها :

(١) كتاب الاسطقسات (أى العناصر والأصول) .

(٢) كتاب المزاج . (٣) كتاب القوى الطبيعية .

(٤) كتاب العلل والأعراض . (٥) كتاب التعرف .

(٦) كتاب الحميات .

(٧) تلخيص الخمس مقالات الأولى من كتاب الأدوية .

(٨) النصف الثانى من كتاب حيلة البرء[1] .

ويذكر الدكتور / محمد غلاب أن لابن رشد فى الطب زيادة على ذلك .

(٩) تلخيص الأعضاء الآلمة . (١٠) مقالة فى الترياق .

(١١) شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب .

(١٢) كلام على مسألة من العلل والأعراض[2] .

ومن تآليفه فى الطب غير هذه الشروح .ما ذكره ابن أبى أصيبعة وهو:

(١٣) كتاب الكليات . وقصد إأن يجمع فيه الأصول الكلية فى الطب ، وأن يعهد إلى صديقه مروان ابن زهر أن يتممه بكتاب فى الأمور

---

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد ابن رشد ص ٢٧

(٢) الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٧٣

الجزئية لتكون جملة كتابيهما كتابا كاملا فى صناعة الطب . وقد أشار ابن رشد الى ذلك فى ختام كتابه ، وبين أن مروان بن زهر وعده باستيفاء الجزئيات فى وقت يكون فيه أشد فراغا إذ هو مشغول فى الوقت الذى كله فيه ابن رشد بمايهم من تطبيب المرضى . لذلك قال ابن رشد : فمن وقع له هـذا الكتاب — أى كتاب الكليات الذى ألفه هـو دون الجزء الذى كان مقررا أن يؤلفه ابن زهر ولم يفعل لانشغاله بمهام أخرى فعليه أن ينظر له — أى لمروان بن زهر — كتابه الذى سماه التيسير فى المداواة والتدبير (١) .

تآليف ابن رشد فى التوحيد والفقه والأصول :

وكان لابن رشد تآليف فى التوحيد والفقه والأصول . منها :

١ — الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام .

٢ — شرح عقيدة الإمام المهدى محمد بن تومرت .

٣ — اختصار المستصفى .

٤ — كتاب المناهج فى أصول الدين .

٥ — كتاب المقدمات الممهدات فيما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات المسائل المشكلات .

٦ — بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه المالكى .

---

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد ابن رشد ص ٢٧ بتصرف

الكتب الفلسفية المتفق على أن ابن رشد ألفها :

اتفق المؤرخون والكتاب، وأصحاب المراجع الأمهات على أن الكتب الفلسفية التى هى مجزوم بصحة نسبتها إلى ابن رشد باللغة العربية — عدا شروحه لمؤلفات أرسطو وغيره. ثلاثة كتب : هى :

١ — كتاب — تهافت التهافت — .

٢ — كتاب — الكشف عن مناهج الأدلة — .

٣ — كتاب — فصل المقال — .

أما الكتاب الأول فقد ألفه قبل الآخرين(١) وربما نستدل على موضوعه من عنوانه إذ وضعه ليرد به على الإمام الغزالى، ويدافع فيه عن وجهة نظر الفلاسفة .

ولهذا الكتاب قيمة خاصة فى دراسة فلسفة ابن رشد لأنه عبارة عن دفاع فيلسوف عن الفلسفة ، بل هو كما يقول الدكتور/ بيصار :(أعظم دفاع لأعظم فيلسوف عربى مسلم ضد أعظم مفكر شرعى مسلم) .

أما الكتاب الثانى : — الكشف عن مناهج الأدلة — فقد ألفه حوالى السنة الرابعة والخمسين من عمره . ويذكر المؤرخون أن فكرة هذا الكتاب كانت تجول فى خاطره عندما وضع كتاب تهافت التهافت ، وقد وضعه فى نقد براهين المتكلمين والمتصوفة .

---

(١) وبعض الكتاب يظن أنه ألف بعدهما . أنظر تاريخ الفكر العربى صـ ٦٥٨ د/ عمر فروخ

وأما الكتاب الثالث — فصل المقال — فربما ألفه بعد الأولين(١) ، وفى السنين الأخيرة من حياته . وظاهره يرمى إلى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة . وإزالة ما قد يتوهم بينهما من خلاف(٢) .

كتب ابن رشد التى حملت شهرته :

وكما هو معلوم . فإن ابن رشد له العديد من الكتب والشروح فى الفلسفة ، والطب ، وعلم الكلام ، والرياضة والفلك ، والفقه ، والنحو ، وغير ذلك غير أن كتبه التى حملت شهرته إلى اليوم خمسة كتب : وقيل ستة — وهى :

الأول : كتاب الكليات فى الطب وهو موسوعة طبية .

الثانى : كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه المالكى وهو مرجع لم يزل معتمدا بعد نكبة مؤلفه يضرب به المثل فى الإجادة والاتقان ويمتدح ابن زمرك الكتاب ومؤلفه بعد موت ابن رشد بأكثر من مائتى سنة . وفيهما يقول :

أمولاى قـــد أنجحت رأيا وراية
ولم يبق فى سبق المكارم غاية

---

(١) يقول الدكتور/ عمر فروخ : إن الكتاب الثالث ألف مع الثانى سنة ٥٧٥هـ - ١١٧٩ - ١١٨٠م

(٢) د . محمد عبد الرحمن بيصار . فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص ٣٥ ، ٣٦ بتصرف

فتهدى سجاياك ابن رشد نهاية

وإن كان هذا السعد منك بداية

سيبقى على مر الزمان مخلدا

الثالث : كتاب المقدمات الممهدات فيما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات.

وهذا كتاب فقه على المذهب المالكى أيضاً ، وزيادة على أنه كتاب فقه فإن له مقدمة أوجز ابن رشد فيها العقائد الإسلامية على المنهاج الأشعرى السنى . وفيها يقول :

« إن الدين عند الله الإسلام»(١).

« ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين »(٢) وإقامته(٣) تفتقر إلى شرائعه التى شرعها الله لعباده، وأوجبها عليهم فى محكم كتابه من الوضوء ، والصلاة ، والزكاة ، ولا طريق إلى المعرفة بوجوبها إلا بعد المعرفة بالله — تعالى — على ماهو عليه من صفات ذاته ، وأفعاله ، أو مايقوم على المعرفة من الأدلة والتصديق على القول بأن أول الواجبات الإيمان بالله . . . فلا يعلم الله إلا بالأمور التى نصبها

---

(١) من الآية ١٩ من آل عمران.

(٢) الآية ٨٥ من آل عمران .

(٣) إقامة الدين : تنفيذ أوامره وجعل السيادة له ، والشرائع : هى الأمور المفروضة على العباد .

لمعرفته ليستدل بها ، ولا يصح النظر والاستدلال إلا ممن له عقل ينظر به . . . فالله — تبارك وتعالى — إله واحد ، قديم (١) بصفاته العليا ، وأسمائه الحسنى لا أول لوجوده ، وباق أبداً إلى غير غاية ، ولا انتهاء.

تعالى عن مشابهة المخلوقات ، وارتفع عن مماثلة المحدثات « ليس كمثله شيء» (٢) فمن أدلة العقول [على وحدانيته أنه لو كان هناك إلهان اثنان] أن يختلف الاثنان أو يتغلب أحدهما.

ثم إنه عالم قادر مريد خالق لجميع المخلوقات مخرجا — للوجود —

---

(١) قال أكثر علماء الكلام : — القـــدم — صفة من صفات الله — تعالى — وضدها الحدوث . وقد اعتمدوا فى ذلك على اللغة العربية التى نزل بها القرآن الكريم — ففى الجزء الخامس من الصحاح يقول الجوهرى فى مادة قدم : — والقدم خلاف الحدوث — وفى القاموس المحيط يقول الفيروز ابادى فى نفس المـادة — والقدم كعنب ضد الحدوث .

إلا أنه لم يأت على لسان الشرع الشريف لفظ القديم اسما من أسماء الله الحسنى . بل جاء باسمه — الأول — وهو أحسن من القديم . لأن الأول يشعر بأن غيره آيل إليه وتابع له بخلاف القديم الذى اشتهر فى اللغة استعماله على المتقدم على غيره . لذلك أنكر كثير من السلف والخلف إدخال القديم فى أسماء الله — تعالى — فعلينا أن نلتزم بما جاء به الشرع وهو لفظ الأول :

[أنظر كتابنا دراسات فى العقيدة الإسلامية صفة القدم] .

(٢) من الآية ١١ من سورة الشورى .

من العدم إلى الوجود وصفاته وأفعاله كثيرة . منها :

التفضل ، والإنعام ، والإحسان ، والخلق والإماتة ، والإحياء ، وأسماؤه تسعة وتسعون منها ما يرجع إلى ذاته ، ونفسه نحو موجود ، وقديم(١).

ومنها ما هو صفة لذاته نحو : حى ، عالم ، قدير ، سميع(٢).

ومنها ما يتصل بنفى النقائص عنه نحو : غنى ، قديس ، عظيم . ومنها ما هو صفة لفعله نحو : خالق ، رازق ، محي ، مميت . ولا يجوز اشتقاق اسم الله من فعل وصف به نفسه ، ثم لم ينص على اسم له مشتق من ذلك الفعل فى آية ، أو حديث صحيح . من ذلك قوله مثلا :

[الله يستهزىء بهم](٣) أو قوله : [ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين](٤) فلا يجوز أن نسمى الله مستهزئا ، أو ماكراً](٥).

الرابع : كتاب — تهافت التهافت — وهو رد على كتاب — تهافت الفلاسفة — للإمام الغزالى . تناول فيه ابن رشد المسائل العشرين التى رد فيها الغزالى على الفلاسفة .

---

(١) هذه من الصفات التنزيهية .

(٢) الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، صفات ، ثبوتية .

(٣) من الآية ١٥ من سورة البقرة .

(٤) الآية ٥٤ من سورة آل عمران.

(٥) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٥٥ والتى بعدها .

والذى يؤخذ على ابن رشد فى هذا المقام أنه تولى الدفاع عن آراء الفلاسفة والرد على الغزالى فى كل مسألة حتى فيما لا يجوز الرد عليه .

من ذلك مثلا : قول الفلاسفة القدماء :

[إن السماء وما فيها من النجوم بمثابة الحيوان] .

فرد عليهم الغزالى فى المسألة الرابعة عشرة . ومع أن ابن رشد يجب أن يعلم أن مثل هذا الرأى بعيد عن العقل والصواب إلا أنه رد على الغزالى ودافع عن الفلاسفة(١).

ومما يؤسف له أن ابن رشد قال فى معرض الرد على الغزالى فى هذه المسألة ص ٤٧٥ :

[والمكابرة فى ذلك قحة] معتبرا أن الغزالى فى هذا المقام من المكابرين .

ومما يؤخذ على ابن رشد أيضا فى هذا الكتاب فى رده على الغزالى استعماله لتعابير لاتليق بمقامه هو كفيلسوف مسلم ، ولا بمقام الغزالى كحجة للإسلام قلما يجود الزمان بمثله . من ذلك : [هذا الرجل] وقوله فى صـ ٦٦ : [هذا قول مغالطى خبيث] ويقصد الغزالى .، وإذا انتقد قولا من أقوال الغزالى يقول : قول فى أعلى مراتب الجدل . قول سفسطائى قول من الأقوال الركيكة أو الواهية .

ومما هو واضح فى كثير من ردود الغزالى على الفلاسفة فى كتابه : تهافت الفلاسفة — أنها لم تكن منطقية ولا برهانية .

---

(١) د / عمر فروخ تاريخ الفكر العربى صـ ٦٥٦ والتى بعدها بتصرف.

وكان المفروض فى ردود ابن رشد على الغزالى أن تكون منطقية ، وبرهانية لأنه رجل المنطق ، وفارس البراهين ، إلا أن تلك الردود التى رد بها على الغزالى كان أكثرها بعيداً عن المنطق والبرهان مثله فى ذلك مثل الغزالى . وإن كان الغزالى يعذر عندنا . أما ابن رشد فلا يعذر .

والذى يرجح كفة ابن رشد فى هذا الكتاب أن الموضوع الفلسفى كان يخدم ابن رشد أحيانا أكثر مما يخدم الغزالى .

ومطلع كتاب : تهافت التهافت كان أحسن إنصافا للغزالى فقد قال ابن رشد [إن الغرض فى هـــذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب — التهافت — للغزالى — فى التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان] ثم عاد إلى الإنصاف فى الجملة الأخيرة من الكتاب فقال : [وقد رأيت أن أقطع ها هنا القول فى هذه الأشياء ، والاستغفار من التكلم فيها ، ولولا ضرورة طالب الحق مع أهله — وهو كما يقول — جالينوس — رجل واحد من ألف — والتصدى — أى ولولا الخوف من أن يتصدى — إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله ، ما تكلمت فى ذلك — علم الله — بحرف ...](١) :

وابن رشد فى هـــذا الكتاب يلتمس العذر للغزالى فى وضع كتابه : تهافت الفلاسفة ، والتعرض للبحث فى الفلسفة فيقول فى ص ١٠٨ : [فتعرض أبى حامد إلى مثل هذه الأشياء هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله ، فإنه لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها ها هنا على غير حقيقتها . وهذا فعل الأشرار . وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض للقول فيما لم يحط به علما . وذلك من فعل الجهال . والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين ، ولكن لا بد للجواد من كبوة . فكبوة

---

(١) نفس المرجع ص ٦٥٧ بتصرف .

أبى حامد هى وضعه هذا الكتاب ، ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه .

الخامس : كتاب. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال وظاهره يرمى إلى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، وإزالة ما قد يتوهم بينهما من خلاف . وفى هذا الكتاب يدافع ابن رشد عن رأى الفلاسفة فى عدد من المسائل التى تتعلق بالعقيدة وأصول الدين .

السادس : كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة وهو كتاب يعرض للمذاهب الكلامية ، ويبين موقف صاحبه ابن رشد من هذه المذاهب المتعارضة .

ويتألف هذا الكتاب من خمسة فصول بيانها كما يلى :

الفصل الأول : فى البرهنة على وجود الله . وفيه عرض دليل أهل الظاهر . ودليلى الأشعرية ، وهما : دليل — الجوهر الفرد — ودليل — الواجب والممكن — وبعد مناقشة هذه الأدلة ، وبيان ما فيها من ضعف وقصور يستدل هو على الدعوى بطريقته الخاصة فيسوق دليلين هما : — دليل العناية — و — دليل الاختراع .

الفصل الثانى : فى الوحدانية ، وفيه يعرض دليل الأشعرية المعروف ببرهان — التمانع — وبعد نقضه وتمحيصه يفضل عليه الاستدلال المباشر بآيات القرآن الكريم .

الفصل الثالث : يتعلق بالصفات الإلهية وما يدور حولها من مشكلات . فهو يثبتها عن طريق ما يعرف بقاعدة التشبيه والتنزيه ، ويحل مشكلة العينية والزيادة بعد جواز قياس الغائب على الشاهد .

الفصل الرابع : يعقده لبيان التنزيهات فيغنى المماثلة بين الخالق والمخلوق ، ويتحدث فى مسائل الجسمية ، والجهة والرؤيا .

الفصل الخامس : وفيه الحديث عن خمس مسائل كلامية هي :

المسألة الأولى : فى إثبات خلق العالم .

المسألة الثانية : فى بعث الرسل .

المسألة الثالثة : فى القضاء والقدر .

المسألة الرابعة : فى العدل والجور .

المسألة الخامسة : فى المعاد .

ثم ختم ابن رشد الكتاب بما أطلق عليه قانون التأويل .

ويقول الدكتور / عمر فروخ عن الكتابين الأخيرين — فصل المقال . و — مناهج الأدلة : [يرجع تأليف هاتين الرسالتين إلى عام ٥٧٥ هـ — ١١٧٩ — ١١٨٠م — ويبدو أنهما سابقتان فى التأليف على تهافت التهافت .

والاتجاه الدينى فى هاتين الرسالتين بارز بالإضافة إلى كتاب تهافت التهافت .

ويبدو أن ابن رشد أراد أن يصل بهاتين الرسالتين إلى العامة كما كان أبو حامد الغزالى قد قصد من كتابه — المنقذ من الضلال — فيما يتعلق بالمسائل الفلسفية سبيل المعرفة ، والقضايا التى تكفر أو لا تكفر](١) .

ما هو ميسر للقارىء العربى من كتب ابن رشد :

ولئن كانت أكثر مؤلفات ، وتلخيصات ، وشروح ابن رشد قد فقدت أصولها إما بالحرق عمداً ، أو بالضياع هملا فإن الكتب الميسرة للقارىء العربى من كتب ابن رشد هى :

---

(١) نفس المرجع ص ٦٥٨

١ — كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد — فى الفقه المالكى ، وهو موسوعة فقهية فى جزأين ، وهو مطبوع .

٢ — كتاب (تفسير ما بعد الطبيعة) وهو فى الفلسفة، ومطبوع .

٣ — كتاب (المقولات فى الفلسفة) كذلك، ومطبوع أيضاً .

٤ — كتاب (تهافت التهافت) فى الفلسفة ومطبوع وحققه الدكتور/ سليمان دنيا فى جزأين .

٥ — كتاب (فصل المقال) وهو فى الفلسفة ومطبوع .

٦ — كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة) وأكثره فى التوحيد ، وهو مطبوع .

٧ — رسالة لطيفة فى تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو — مطبوعة بالقاهرة .

وتوجد من مؤلفاته بدار الكتب المصرية مخطوطة هى :

٨ — شرح على أرجوزة الطب لابن سينا .

٩ — ومخطوطة لجوامع كتاب النفس لأرسطو .

وقد طبع معهد فرانكو بالمغرب الأقصى .

١٠ — كتابه (الكليات فى الطب) منقولا بالمصورة الشمسية مشفوعة بوصف العقاقير والأدوية التى وردت فيه إشارة إليها .

وكما يقول الأستاذ العقاد : [وهذه المجموعة الميسرة للقارىء العربى تجزئه فى الإلمـــام بجوهر الرشدية فى جوانبها المختلفة ، لأنها تشمل أقوالا له فى الطب، والفقه ، والفلسفة، وعلم الكلام ، كما تشمل طرائقه فى التأليف ، والشرح ، والتلخيص](١) .

---

(١) ابن رشد للعقاد ص ٢٩ ببعض تصرف .

ولئن كانت مؤلفات ابن رشد ، وتلخيصاته ، وشروحه قليلة فى الوطن العربى ، فهى فى أوربا وغيرها من بلاد العالم أكثر من أن تحصى حيث ترجم أكثرها سواء فى الطب ، أو فى الفلسفة أو فى غيرهما إلى اللاتينية والعبرية ، ومنها ما هو محفوظ إلى اليوم فى مكتبات سويسرا ، وباريس بنصه العربى مكتوباً بحروف عبرية .

كما كانت كتب ابن رشد وشروحه تترجم وتنشر فى الجامعات الأوربية بأوامر الملوك المستنيرين كل فى زمانه .

ولقد أثبت التاريخ أن — فردريك الثانى — ملك صقلية ، وحامى العلم والأدب فى زمانه — ١١٩٤ — ١٢٥٠م — كان يأمر بترجمة ونشر كتب وشروح ابن رشد فى الجامعات ، ولم يكن يبالى بما يقال عنه فى المجامع الدينية . كما كلف العالم الإيقوسى ، ميخائيل سكوت ، بترجمة شروح ابن رشد وإرسالها إلى جامعتى بولون وباريس ، كأنها مفروضة على طلبة الجامعات (١) .

وبحلول منتصف القرن الثالث عشر الميلادى كانت جميع مؤلفات ابن رشد الفلسفية تقريباً قد ترجمت إلى اللاتينية .

---

(١) نفس المرجع ص ٥٠

(د) صلته بابن طفيل
ومكانته فى دولة الموحدين

صلته بابن طفيل :

كان لنشأة ابن رشد فى بيت مجد وعلم الأثر الطيب فى نبوغه ، وتوقد قريحته ، مما ساعده على دراسة الكثير من العلوم والتى فى مقدمتها : الفقه والطب ، والفلسفة ، فذاع صيته ، ثم زادت شهرته حتى سمع به الكثير من أرباب الفكر والبيان . وأصبح فى فترة وجيزة من حياته على صلة بكبار المفكرين ، والعلماء فى عصره ، ونال حظوة كبرى لدى الأمراء والحكام ، وصار موضع ثقة الجميع وتقديرهم .

وكان ابن طفيل من جملة العلماء الذين سمعوا بابن رشد ، وشغفوا بلقائه ، وتتبعوا أخباره ، وعرفوا علمه وفضله ، وتفوقه فى الكثير من العلوم ، والعديد من الفنون . وفوق ذلك كان ابن طفيل وفيا للعلماء ، وواصلا لرحم العلم بينه وبين مفكرى عصره .

وكان يختار الصفوة منهم إلى مجلس الأمير الموحدى أبى يعقوب يوسف الذى كان معنيا بجمع الكثير من الكتب العلمية والبحث عن العلماء ، وبخاصة أهل الفكر والنظر إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لأى أمير بل ولا ملك من ملوك العرب قبله .

وكانت صلة ابن طفيل قد توطدت بالأمير / أبى يعقوب يوسف ، لما قربه منه لأول مرة ، وأصبح الأمير شديد الشغف به ، والحب له حتى إن ابن طفيل كان يقيم فى القصر عنده أياما ليلا ونهارا (١) .

---

(١) فى كتابى : مع الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس يوجد =

لذا كان الأمير يسارع فى إرضاء ابن طفيل ويقرب منه ما يقدمهم له من العلماء .

وكان ابن رشد فى مقـــدمة العلماء الذين قدمهم ابن طفيل الأمير الموحدى أبى يعقوب يوسف .

وتقول المصادر إن ابن طفيل قدم ابن رشد الأمير فى سنة ٥٤٨ هـ — ١١٥٣ م (١) وكان ابن رشد آنذاك فى الثامنة والعشرين من عمره .

ولقائل أن يقول :

هذا يقتضى أن يكون ابن طفيل قد تعرف على ابن رشد من قبل أن يقدمه إلى الأمير ، لأنه لما قدمه له أخذ يثنى على ابن رشد وعلى أسرته ثناء يفوق الوصف ، مما جعل ابن رشد يقول — تواضعا — إنه لا يستحق هذا الثناء .

وهو لا يثنى عليه إلا إذا كان قد توثقت بينهما عرى الصداقة وهذا يستدعى زمنا ، فأين هذا الزمن ؟ وابن رشد لم يبدأ زيارته لمراكش عاصمة الموحدين إلا فى سنة ٥٤٨ هـ — ١١٥٣م وهى السنة التى قدمه فيها ابن طفيل إلى الأمير ؟ .

وبذلك فابن رشد لم ير ابن طفيل إلا فى هذا العام لأن ابن طفيل كان مقيما بمراكش وابن رشد كان مقيما بقرطبة .

= هامش ص ١٦٠ يقول : [لعـــل ذلك هو ابنه أبو يوسف يعقوب] وليس ذلك بالصواب ، إنما الصواب أن الأمير هو : أبو يعقوب يوسف نفسه فليصحح .

(١) د/ محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٦٠

ولنا أن نقول مجيبين على هذا السؤال : لماذا لا يكون ابن طفيل هو الذى انتقل إلى مكان ابن رشد فى قرطبة وزاره فيها وأصبح له بـه صلة طيبة وعلاقة كريمة كانت سببا فى تقديمه الأمير سنة ٥٤٨ هـ .وفى الثناء عليه وعلى أسرته أمامه ، إلا أن الدكتور / عمر فروخ ، يرى غير ذلك فيقول : إن العلاقة لم تتوطد بين ابن رشد وابن طفيل إلا فى سنة ٥٦٤ هـ — ١١٦٩ م .

واستدل على قوله بنص ذكره ابن طفيل فى كتابه — حى بن يقظان فى صـ ٦٦ عن ابن رشد ، ثم علق عليه ، وهاك النص والتعليق .

[وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد فى حد التزايد . أو الوقوف على غير كمال . أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره] وإذا كانت جملة ابن طفيل — هذه — تشير — إلى ابن رشد ، فإنها تدل على أن ابن طفيل كان يعرف ابن رشد معرفة سطحية قاصرة ، غير أن التاريخ يرينا ابن طفيل فى سنة ٥٦٤ هـ — ١١٦٩ م — صديقا حميما لابن رشد ، ومعجبا به ، وبعلمه .

ونرى ابن طفيل يعرف — الأمير — أبايعقوب يوسف بن عبدالمؤمن فضل ابن رشد ، ويوصى بأن يتولى ابن رشد تفسير كتب أرسطو للأمير الموحدى (١) .

وخروجا من الاحتمالات التى تؤدى إلى الخلاف فى صلة ابن طفيل بابن رشد ، فإننا نقول : لعل ابن طفيل فى النص السابق الذى ذكره فى كتابه حى بن يقظان وعلق عليه الدكتور عمر فروخ ، لم يقصد به ابن رشد وإنما كان يقصد غيره من أدعياء العلم والمعرفة ، ولئن سلمنا —

---

(١) تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون صـ ٦٤٦ بتصرف .

جدلا — بأنه كان يعني به ابن رشد ، فالنص ليس قدحا في شخص ابن رشد ولا مكانته العلمية ، لأنه يفيد بأن من جاء من المعاصرين لابن طفيل من أرباب العلم والحكمة والمعرفة ينحصر حالهم في ثلاثة أمور .

فهم في حد التزايد ، أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلى ابن طفيل حقيقة أمرهم .

وقوله : [فهم في حد التزايد] تعني — في نظرنا — أحد شيأين ، إما أنهم يتزايدون حتى أصبحوا كثرة . وهذه ظاهرة طيبة تفيد بأن العصر الذي وجد فيه ابن طفيل وابن رشد كان عصرا علميا مزدهرا بالعلوم والمعارف . وهذا مدح لابن رشد وليس قدحا فيه .

وإما أنهم يتزايدون أي يدعون زيادة في العلم وهم غير ذلك ، وهذا المعنى لا يعنيه ابن طفيل ما دام يقصد بهذا النص ابن رشد لأنه في مقدمة من يعرف فضله ، ويجل شأنه .

وقوله [أو الوقوف على غير كمال] هذا الأمر أيضا — في رأينا — ليس قدحا في ابن رشد ، بل نراه مدحا فيه ، لأنه لا يوجد في البشرية كلها من يصل في العلم بجهده وجده وتحصيله إلى حد الكمال ، انطلاقا من قول الله تبارك وتعالى : [وفوق كل ذي علم عليم] (١) .

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم : [كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون] (٢) وخطاء صيغة مبالغة من الخطأ ، والخطأ نقص ، وهو غير الكمال ، وهذا ما دعا أحد الشعراء لأن يقول :

---

(١) من الآية ٧٦ من سورة يوسف .

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج ٣ ص ١٩٨ عن أنس ط بيروت

فقل لمن يدعى فى العلم فلسفة　　حفظت شيئا وغابت عنك أشياء

وكأن ابن طفيل يقول : إن ابن رشد من الواقفين على غير كمال لذلك فهو يجد ويجتهد طلبا للقرب من الكمال. ولو قال ابن طفيل : إن ابن رشد من الواقفين على غير تكامل : لكان معنى القدح فيه أكثر وضوحا لأنه كما هو معلوم أن التكامل أقل من الكمال .

والفقرة الأخيرة من نص ابن طفيل تقول : [أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره] وهى لا تشير من قريب ولا من بعيد إلى توهين شأن ابن رشد . كل ما فيها أنها تبين أن حقيقة أمر ابن رشد لم يتعرف عليها ابن طفيل من جميع الزوايا ، وإن كان يعرفه من عدة وجوه وليس من كل الوجوه

وبعد أن أوضحنا نص ابن طفيل من منطلق رؤيتنا له نقول : إن تعليق الدكتور / عمر فروخ عليه بقوله : [إن ابن طفيل كان يعرف ابن رشد معرفة سطحية قاصرة غير أن التاريخ يرينا ابن طفيل فى سنة ٥٦٤ هـ ١١٦٩ م صديقا حميما لابن رشد ، ومعجبا به وبعلمه] .

هذا التعليق — فى رأينا — ليس دقيقا . والذى يدل على عدم دقته أن الكتاب والمؤرخين يكادون يجمعون على أن أول زيادة لابن رشد إلى مراكش عاصمة الموحدين والتى يقيم بها ابن طفيل كانت سنه ٥٤٨ هـ . وأن ابن طفيل قدم ابن رشد للأمير أبى يعقوب يوسف فى نفس العام ، وفى تقديمه ابن رشد للأمير كان ابن طفيل يثنى عليه ثناء العارف بفضله ، الخبير بمعرفته ، ومعرفه أسرته . وطبيب فيلسوف كابن رشد لا يخفى شأنه على خبير بالفلسفة — والطب كابن طفيل . وهذا مما يؤكد قولنا بأن العلاقة بين ابن طفيل وابن رشد كانت وطيدة وعميقة حتى من قبل سنة ٥٤٨ هـ .

ولعل الدكتور / عمر فروخ استند فى قوله : بأن العلاقة لم تتوطد بين ابن طفيل وابن رشد إلا فى سنة ٥٦٤هـ إلى نص المراكشى الذى يفيد بأن الصلة العلمية الأدبية قد استمرت بين ابن طفيل وابن رشد عشرين سنة أو أكثر قليلا(١) .

ونحن نقول : ليس فى نص المراكشى سند للدكتور / عمر فروخ لأن استمرار العلاقة بينهما لا يفيد بدايتها ، وخاصة أن نص المراكشى ليس فيه تحديد للعام الذى بدأ فيه استمرار العلاقة . فقد تكون العلاقة بين ابن طفيل وابن رشد بدأت قبل سنة ٥٤٨ هـ ثم مضت فترة لم يلتقيا ثم التقيا ، واستمر اللقاء عشرين سنة أو أكثر قليلا .

علاقة شيخ بتلميذه

والعلاقة التى كانت بين ابن طفيل وابن رشد ليست علاقة فيلسوف بفيلسوف يعاصره ، ولا علاقة طبيب بطبيب يماثله ، ولا علاقة عالم بآخر يناظره .

وإنما تجاوزت كل هذا فهى علاقة أستاذ بتلميذه ، علاقة أب روحى بابنه . لذلك فقد قدمه إلى الأمير الموحدى بصورة اختلفت تماما عن الصور التى قدم بها غيره من العلماء لما يرى فيه من النجابة والفطنة ، وتوقد القريحة وفرط الذكاء . وأشار على الأمير أبى يعقوب يوسف أن يعهد إلى ابن رشد بترجمة كتب أرسطو ، وإزالة الغموض منها .

ويختلف المؤرخون فى تحديد الشيخ وتلميذه — فمنهم من قال : إن

---

(١) د/جميل صليبا وكامل عياد / حى بن يقظان ص٢٢ ، ٢٣

ابن طفيل تتلمذ على ابن باجه وابن رشد . ومنهم من يقول : إن ابن رشد هو الذى تتلمذ على ابن طفيل ، ولكل دليله . إلا أننا نرجح أن ابن رشد هو الذى تتلمذ على ابن طفيل وذلك لأمور . منها :

الأول : أن ابن طفيل لم يذكر ذلك فى أى كتاب من كتبه . ولو تتلمذ على ابن رشد لأثبت ذلك ، غير أنه لم يشر من قريب ولا من بعيد فى رسالته — حى بن يقظان — إلى أنه تتلمذ على ابن رشد كما نفى فيها أنه عرف ابن باجه أو التقى به .

الثانى : أن بعض المصادر ذكرت نصوصا تؤكد فيها أن ابن طفيل كان أستاذا لابن رشد .

من هذه النصوص : [واعتزل ابن طفيل منصبه كطبيب خاص لأبى يعقوب يوسف فخلفه فى هذا المنصب تلميذه ابن رشد ، ولكن مكانة ابن طفيل عند السلطان ظلت وطيدة ، وعلاقته به كانت دائما متينة](١) .

ونص آخر يقول عن ابن طفيل : [لم يشرح بنفسه فلسفة أرسطو بل أشار على تلميذه ابن رشد بذلك](٢) .

الثالث : كبر سن ابن طفيل عن ابن رشد يؤهله لأن يكون أستاذه بغض النظر عن أيهما كان أوسع أفقا ، وأكثر علما ، وأعمق فكراً فقد يفوق التلميذ شيخه ولا يزال التلميذ حافظا لشيخه مكانته عارفا له قدره .

---

(١) : د/ عمر فروخ . تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون صـ٦٢٢ بتصرف

(٢) : نفس المرجع صـ٦٢٣ والتى بعدها

فابن طفيل يكبر ابن رشد بعشرين عاما . فالأول ولد على أرجح الأقاويل عندنا — فى سنة خمسمائة للهجرة ١١٠٦ م . والثانى ولد فى عام ٥٢٠ هـ ١١٢٦ م ، وهى مدة تكفى لأن يتتلمذ عليه ابن رشد ، لأن ابن طفيل قضى أكثر أيام حياته الأولى يدرس ويطبب . إذن فابن طفيل جد فى تحصيل العلم من أول حياته مما يؤهله لأن يكون شيخا لابن رشد وغيره .

والذى يعنينا من كل هـذا سواء تتلمذ ابن رشد على ابن طفيل أو العكس أن نظهر أن العلاقة بينهما كانت علاقة حب وصدق ، وصفاء وتقدير كما كانت علاقة متينة وعميقة .

كيفية تقديم ابن رشد للأمير :

إن الأمير الذى قدم عليه ابن رشد هو الأمير الموحدى أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ونود أن نشير هنا أولا إلى تصويب خطأ وقع فيه بعض من المؤرخين ، وكثير من العلماء .

هذا الخطأ هو قولهم : إن الأمير الموحدى أبا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن كان هو السلطان آنذاك ، وهو أمير المؤمنين وقت قدوم ابن رشد عليه سنة ٥٤٨ هـ ١١٥٣م . وقد تسبب هذا الخلط فى خطأ كثير ممن كتبوا عن ابن رشد .

والصواب : أن الأمر كان على غير ذلك . لأن هذا الأمير لم يصعد على عرش الدولة الموحدية إلا بعد وفاة والده فى سنة ٥٥٨ هـ ١١٦٣ م أى بعد قدوم ابن رشد عليه بعشر سنوات ، ويوم أن قدم عليه ابن رشد فى عام ٥٤٨ هـ كان أميرا من جملة الأمراء بتلك الدولة غير أنه كان يفوقهم بكثرة علمه ، وسعة إطلاعه وحبه للعلم والعلماء ، والحكمة

وأربابها . لذلك قرب منه ابن طفيل وحثه على أن يعينه على جمع الكتب والمراجع ، ويقرب منه النابهين من العلماء .

بعد هذا نبين كيفية تقديم ابن رشد على الأمير الموحدى. إن النصوص التى بين أيدينا يفيد بعضها أن الذى قدم ابن رشد للأمير هو ابن طفيل .

وبعضها يفهم منه أن ابن رشد هو الذى قدم على الأمير بنفسه . وإن كان هذا الاختلاف فى النصوص — لا يشكل فى رأينا خلافا — وإن ظنه البعض خلافا فهو خلاف لفظى وفقط .

ونأتى هنا بنص لكل اتجاه :

فالنص الذى يفهم منه أن ابن رشد هو الذى قدم على الأمير بنفسه . وهو مارواه المراكشى فى كتابه المعجب فى تلخيص أخبار المغرب عن أحد تلاميذ ابن رشد قال : [أخبرنى تلميذه الفقيه الشيخ أبو بكر بن يحيى القرطبى قال : سمعت أبا الوليد يقول غـــير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين(١) أبى يعقوب — يوسف — وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما فأخذ أبو بكر يثنى على ويذكر بيتى وسلفى ، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لايبلغها قدرى . فكان أول مافاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن اسمى ، واسم أبى ونسبى أن قال لى : مارأيهم فى السماء؟ — يعنى الفلاسفة — أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدركنى الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة ، ، ولم أكن أدرى ماقرر معه ابن طفيل .

ففهم أمير المؤمنين منى الورع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل

---

(١) الصواب . لما دخلت على الأمير فقط كما بينا ذلك سابقا .

يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ويذكر ماقاله أرسطو طاليس ،وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن ،المتفرغين له .

ولم يزل يبسطنى(١) حتى تكلمت ،فعرف ماعندى من ذلك ، فلمـــا انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب)(٢)

وهذا النص على طوله سنحتاج إليه بعد ذلك إلا أننا لن نحتاج منه هنا الاستدلال إلا إلى قول ابن رشد :

[لما دخلت على أمير المؤمنـــين أبى يعقوب يوسف ـ وجدته هو وأبو بكر بن طفيل] .

فهذه الفقرة يفهم منها أن ابن رشد كان على معرفة بالأمير الموحدى وهو الذى قدم عليه ولم يقدمه ابن طفيل له

أما النص الذى يفيد أن ابن طفيل هو الذى قدم ابن رشد للأمير فهو ماذكره كثير من المؤلفين بقولهم :

[وفى سنة ٥٤٨ هـ ـ ١١٥٣ م قدمه ابن طفيل إلى الأمير أبى يعقوب ابن عبد المؤمن الموحدى .

وقد روى لنا أحد تلاميذ ابن رشد قصة هذه التقدمة . فقال على لسان أستاذه ما يأتى : حين مثل ابن رشد بين يدى أمير المؤمنين ألفاه مع ابن طفيل.. الخ النص(٣) الذى ذكره الأستاذ العقاد سابقا عن المراكشى]

---

(١) أى يتحدث معى برفق

(٢) الأستاذ عباس العقاد ابن رشد ص ٧

(٣) د / محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٦٠

ونحن نرى أنه لا خلاف بين النصين . ونرتضى النص الذى يفيد أن ابن طفيل هو الذى قدم ابن رشد للأمير الموحدى وتوفيقا بينهما نقول :

لقد اتفق ابن طفيل مع ابن رشد على أن يقدمه للأمير فى وقت كذا وسيكون ابن طفيل فى انتظاره عند الأمير فى الوقت الذى حدده له . فلما مثل ابن رشد بين يدى الأمير فى الميعاد المضروب له وجد ابن طفيل عنده فقدمه للأمير بالثناء عليه وعلى أسرته .

والذى يرجح قولنا هذا أن الأمير أبا يعقوب كان قد اصطفى ابن طفيل واتخذه طبيبه الخاص . وكان ابن طفيل يساعده على إحضار العلماء من جميع الأقطار ، ويعرفه بهم ، ويعقد صلة بين الأمير وبينهم ، وكان يحثه دائماً على إكرامهم . وأيضا . فقد قدم إليه ابن رشد فى سنة ٥٤٨ هـ وجرت بينهما حينذاك المناظرة المشهورة التى ذكرناها سابقا .

من الذى وجه ابن رشد إلى التراث الأرسطى ؟

أيضاً يوجد اختلاف فى ألفاظ النصوص التى تدلنا على الذى وجه ابن رشد إلى التراث الأرسطى بالشرح والتنقية . هل هو الأمير الموحدى أبو يعقوب بن عبد المؤمن ؟ أو هو ابن طفيل ؟ .

بعض النصوص يفيد أن الأمير هو الذى كلف ابن رشد بشرح كتب أرسطو .

من تلك النصوص ما رواه مؤرخو الفلسفة عن المناظرة التى دارت بين ابن رشد وبين الأمير عندما قدمه إليه ابن طفيل . وبعد أن زال الحرج عن ابن رشد ، والخوف من الحديث فى الفلسفة ، وانقلب خوفه شجاعة ، وإحجامه إقداما ، ويأسه رجاء . تحدث فى ذلك الأمر بلهجة الواثق ، وجرأة العالم بما أحسن موقعه عند الأمير ، وأكسبه إعجابه وتقديره حتى

كلفه بشرح مذهب أرسطو لما رآه فيه من دراية وكفاية لذلك فقام ابن رشد بأداء المهمة على نمط لم يسبق إليه(١) .

وبعض النصوص يؤكد أن ابن طفيل هو الذى كلف ابن رشد بذلك

من تلك النصوص ماذكره المراكشى فى كتابه المعجب نقلا عن ابن رشد نفسه قال - أى ابن رشد - :

[استدعانى أبو بكر ابن طفيل يوما . فقال لى : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيداً لقرب مأخذها على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإنى أرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة ، وما يمنعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنى ، واشتغالى بالخدمة - للأمير - وصرف عنايتى إلى ماهو أهم عندى .

قال أبو الوليد : فكان هذا الذى حملنى على تلخيص مالخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس] (٢)

وبعض المؤرخين يقول : إن الأمير أبا يعقوب عبد المؤمن كلف ابن طفيل بشرح كتب أرسطو فلما أحس بعجزه عن أداء تلك المهمة كلف ابن طفيل بها ابن رشد .

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية لدى بور ص ٢٥٥ كما ذكر ذلك الدكتور محمد بيصار فى كتابه فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص ٣١ بتلخيص .

(٢) د . محمد بيصار فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص ٣١ نقلا عن المعجب ص ١٥٦

يقول الدكتور ماجد فخرى فى ص ١٠ من كتابه ابن رشد فيلسوف قرطبة : (الواقع أن السلطان شكا لا بن طفيل غموض عبارة أرسطو ، أو عبارة المترجمين له ، ورغب إليه التفرغ لتلخيصها ، وتقريب أغراضها ، إلا أن ابن طفيل ، وقد أحس بعجزه عن ذلك عهد بدوره إلى ابن رشد بهذه المهمة لما يعرفه من جودة ذهنه وصفاء قريحته ، وقوة نزوعه إلى الصناعة وهكذا كان)(١) .

وسواء امتنع ابن طفيل عن شرح كتب أرسطو لعجزه أو لانشغاله فالذى قام بالمهمة على أكمل وجه هو ابن رشد .

وإنا نرى توفيقاً بين كل هذه النصوص : أن الأمير الموحدى لعلمه بالفلسفة واطلاعه على كتب أرسطو وغيرها كان منزعجاً من غموض مالأرسطو من ألفاظ ، أوغموض عبارات المترجمين له ، وأوضح لابن طفيل ذلك وسأله أن يقوم بشرح ما غمض فى هذا التراث الأرسطى من ألفاظ فتعلل له بكثرة مشاغله وكبر سنه ، ودله على ابن رشد لما يراه فيه من رجاحة عقل ونباهة فكر ، فطلب منه الأمير إحضاره إليه ، فبلغه ابن طفيل برغبة الأمير .

ولما قال ابن رشد لابن طفيل : لم لم تقم أنت بهذا ؟ تعلل له هو الآخر بكبر سنه ، وكثرة مشاغله ، فوافق ابن رشد وتم اللقاء وطلب الأمير من ابن رشد ماقاله له ابن طفيل سابقاً فلبى طلبه ، وأدى ما كلف به على أكمل وجه .

لماذا ابن طفيل بالذات ؟

إننا لم نذكر هنا صلة ابن رشد بأحد من فلاسفة عصره ، ولا علماء وأطباء وقته إلا ابن طفيل .

---

(١) هامش ص ٢٦ من كتاب ابن رشد الشعاع الأخير للأستاذ خليل شرف الدين .

وهذا قد يدعوا إلى التساؤل فيقال : لماذا ابن طفيل بالذات هو الذى ذكرنا صلة ابن رشد به ؟؟

وإزالة لما قد يتوهم من تساؤل ، فإننـــا نقول : إن ابن طفيل كان صاحب اليد الطولى على ابن رشد أكثر من غيره من الأطباء من آل زهر ومن الفلاسفة كابن باجه وغيره من المعاصرين له أو غيرهم ، لأنه هو الـذى قدمه للأمير الموحدى أبى يعقوب يوسف فنال بذلك مكانة علمية خلدت اسمه على مر التاريخ ، ونقلت فـكره إلى آفاق أوربا وغيرها من بقاع العالم .

كما نال مكانة اجتماعية كانت تهفو نفسه إلى مرتبة دونهـا ، فوصل إلى أكثر مما كان يرجوه . لقد أصبح الطبيب الخاص لأمـــير المؤمنين بعد ابن طفيل .

وأيضاً نال مكانة دينية كان يرمقها منذ صباه . وكانت تنحصر آماله فى الظفر بها . إنه منصب القضاء الذى خلد به اسم أسرته فى سجل قضاة المغرب العربى والأندلس .

كل هذا وغيره من المراتب العلمية والاجتماعية والدينية كان السبب فيها هو ابن طفيل ، لذلك ذكرنا صلته بابن رشد دون غيره لأنه كان مفتاحا لمكانته المرموقة فى دولة الموحدين .

مكانته فى دولة الموحدين :

لقد أدرك ابن رشد أربعة من حكام دولة الموحدين :

أولهم : مؤسسها الشيخ محمد بن تومرت — الذى توفى فجأة سنة ٥٢٢ﻫ وكان ابن رشد له من العمر سنتان .

والثانى : عبد المؤمن بن على الذى بويع بالرئاسة بعد ابن تومرت وبقى بها حتى توفى سنة ٥٥٨ هـ وكان عمر ابن رشد آنذاك ثمانية وثلاثين عاما .

والثالث : أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذى تولى الرئاسة بعد وفاة والده وبقى بها حتى توفى سنة ٥٨٠ هـ وكان لابن رشد من العمر ستون سنة .

والرابع : أبو يوسف يعقوب المعروف بالمنصور الموحدى صاحب الفتوح المظفرة فى الأندلس، والذى تولى الرئاسة بعد موت أبيه أبى يعقوب يوسف ، وفى عهده مات ابن رشد . — على أكثر الأقوال — .

وإذا كان ابن رشد فى عهد محمد بن تومرت لم ينل شيئاً من التقدير والإجلال لصغر سنه إذ كان له من العمر سنتان ، إلا أنه فى عهد كل من عبد المؤمن بن على وابنيه قد نال شهرة فائقة ، ومكانة عالية فى دولة الموحدين .

ويقول المؤرخون : إن شهرة ابن رشد قد ذاعت عندما ذهب إلى مراكش عاصمة الموحدين لأول مرة عام ٥٤٨ هـ ١١٥٣م ، وذلك أن عبد المؤمن بن على دعاه — فيما يقال — ليسترشد برأيه فى إنشاء عدد من المدارس بمراكش(١).

لكن لم يلبث أن زاد حظوة عند أمراء هذه الدولة .

وسبب تلك الحظوة أن الأمير أبا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن كان من أشد هؤلاء الأمراء محبة للحكماء ، والفلاسفة ، والعلماء ، وتكريما لهم جميعاً .

---

(١) د/محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص١٩

وكان تقديم ابن رشد للأمير المذكور عن طريق ابن طفيل سبباً في زيادة شهرته . وعلو مكانته ، ومعرفة الناس بفضله ، ومن ثم بدأ ابن رشد يتدرج في الوظائف الكبرى إذ عهد إليه أمير المؤمنين في سنة ٥٦٥ هـ ١١٦٩ م — بوظيفة القضاء بمدينة اشبيلية . ولم يكن ذلك حائلا بينه وبين الاستمرار في شرحه وتنقيحه لكتب أرسطو ، وبعد عامين من إقامته بوظيفة القضاء بأشبيلية عاد إلى قرطبة ليكون قاضياً بها بعد موت القاضي أبي محمد بن مغيث . لكن إقامته بها لم تكن متصلة الحلقات ، وذلك لأن حظوته لدى الأمير أبي يعقوب يوسف فرضت عليه النهوض بمهام عديدة اضطرته إلى القيام بعدد كثير من الرحلات في مختلف بقاع الامبراطورية المغربية فكان يتنقل بين مراكش ، وأشبيلية ، وقرطبة ، وهو لا ينقطع في أثناء ذلك عن متابعة شروحه لأرسطو(١).

وظل هكذا في تجوال وترحال حتى دعاه أمير المؤمنين أبو يعقوب يوسف سنة ٥٧٨ هـ — ١١٨٢ م إلى مراكش وجعله طبيبه الأول مكان ابن طفيل الذي اعتذر عن الإقامة في هذه الوظيفة لكبر سنه .

وقبل ذلك تولى وظيفة قاضي القضاة بقرطبة عام ٥٦٧ هـ — ١١٧١م وتلك الوظيفة التي لم تكن سوى الهدف الأخير الذي كان يرمقه أبو الوليد ابن رشد منذ صباه ، فكأن آماله كانت تنحصر في الظفر بهذا المنصب الذي سيخلد به اسمه واسم أسرته في سجل قضاة الأندلس والمغرب العربي .

وكما يقول الدكتور / محمود قاسم في ص ٢٢ من كتابه « ابن رشد وفلسفته الدينية : فحمدت سيرته ، وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها على حد ما يقول ابن الأبار ، في ترفيع حال ، ولا جمع مال ، وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع أهل الأندلس عامة .

---

(١) نفس المرجع ص٢١

ولما مات أبو يعقوب يوسف سنة ٥٨٠ هـ وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور الموحدى زادت مكانة ابن رشد رفعة على رفعة ، وقربه إليه الأمير على نحو فزع له ابن رشد ، يقص ذلك ابن أبى أصيبعه أحد الذين أرخو لابن رشد فيقول : إن القاضى أبا مروان الباجى قص عليه أمر الفيلسوف — ابن رشد — مع المنصور ، وتفصيل ذلك أن الأمير أمر بمدينة قرطبة وهو متوجه إلى غزو — ألفونس التاسع — ملك الفرنجة سنة ٥٩١ (١) .

فأكرم بن رشد واحتفى به، وجاوز به قدر مؤسسى دولة الموحدين وهم عشرة من أجلاء العلماء ، فأجلسه فى مكان فوق مكان الشيخ أبى محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص الهنتاتى وهو زوج ابنة الخليفة(٢) .

ولقد أصبح ابن رشد من أقرب المقربين للخليفة ، ولم يبق بينهما من فوارق حتى ليروى أن ابن رشد كان يخاطبه بقوله : يا أخى ، أو تسمع ياأخى ، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على علو مكانة ابن رشد عند الحكام ومحبة الحكام له .

---

(١) ذكرت بعض المصادر أن ذلك كان سنة ٥٩٠ هـ والصواب ماذكرناه فى أعلى الصحيفة .

(٢) الأستاذ / عباس محمود العقاد ابن رشد ص ١٨ والدكتور محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٢٢ .

هـ : محنته وأسبابها

بعد أن نال ابن رشد فى دولة الموحدين مكانة لم يصل إليها أحد قبله ولا بعده فى تلك الدولة ولا فى غيرها .

وبعد أن تربع على عرش القضاء ، وأصبح الطبيب الأول للخلفاء تنكرت له الدنيا ، وكشرت عن أنيابها . بل طعنته فى سويداء قلبه . ورجفت بالفلسفة الراجفة وهبت عليها وعلى المشتغلين بها العاصفة ، وحل السخط من كل ناحية على ابن رشد وعلى تلاميذه ومحبيه ، وخاض ابن رشد أقسى محنة وأعتاها . إنها محنة الفكر والمفكرين دائما فى عهد حكام ظلمة ، ومحكومين جهلة ابتداء من سقراط ، ومرورا بأرسطو الذى نجا بنفسه .

ومن بعده ابن رشد ، ولن تنتهى إلا إذا صار الحكام كابن رشد وأمثاله من أرباب الفكر والالتزام العقدى . وإلا فإن المحنة باقية ، والمأساة متكررة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

ويذكر المؤرخون لمحنة ابن رشد أسبابا عديدة . نجملها فى ثلاثة أنواع :

(أ) أسباب شخصية .

(ب) أسباب سياسية .

(ج) أسباب دينية .

وكلها أسباب ظاهرة .

ويقول الأستاذ / عباس محمود العقاد فى ص ٢١ والتى بعدها من كتابه ابن رشد .

لأن المؤرخ يحتاج فى كل مصادرة فكرية ، أو دينية إلى البحث عن سببين . أحدهما معلن ، والآخر مضمر ، فقليلا ما كان السبب الظاهر هو سبب النكبة الصحيح ، وكثيرا ما كان للنكبة — غير سببها الظاهر — سبب آخر يدور على بواعث شخصية ، أو سياسية ، تهم ذوى السلطان ، ويسرى هذا على الشعراء كما يسرى على الفلاسفة ، ويسرى على الجماعات كما يسرى على الآحاد .

لقد نكب — بشار بن برد — ، ولم ينكب مطيع بن إياس — وكلاهما كان يتزندق ويهرف — أى يتكلم من غير خبرة — فى أمور الزندقة بما لا يعرف .

ولكن بشارا هجا الخليفة ، ومطيع لم يقترف هذه الحماقة ، فنجا مطيع وهلك بشار .

ولم يكن ابن رشد أول شارح لكتب الأقدمين ، فقد سبقه ابن باجة إلى شرح بعضها ، وإن لم يتسع فى هذا العمل مثل ابن رشد .

ولكن ابن باجة كان يحسن مصاحبة السلطان ، وابن رشد لم يحسن هذه الصناعة ، فنكب ابن رشد ولم ينكب ابن باجه ، ولم يغن عن ابن رشد الفيلسوف المنكوب أنه شرح الكتب الأرسطية تنفيذا لرغبة والد الخليفة .

ونحن لن نتوقف عند أى سبب مضمر لأن ذلك لن يوصلنا إلى نتائج يقينية ، لأن من أضمر السبب لم يفصح عنه حتى نستطيع تقويمه .

إنما حديثنا سيكون منصبا على الأسباب الظاهرة والتى أرجعناها فى جملتها إلى ثلاثة .

أولها : سبب شخصى .

يقول البعض من المؤرخين : إن السبب الذى جعل الخليفة المنصور الموحدى يصب جام غضبه على ابن رشد وتلاميذه ومحبيه ، وعلى الفلسفة بعد نضوجها كان سببا شخصيا .

من ذلك ما رواه الأنصارى من أن ابن رشـــد قد كتب بخطه فى كتابه — الحيوان — ورأيت الزرافة عند ملك البربر — ويعنى به — المنصور الموحدى - ولفظة البربر هذه تعد سبة فى جبين من ينتسب إلى العريق من البيوت العربية - فأوصل الوشاة إلى المنصور ذلك ، فهم بقتل ابن رشد لولا شفاعة أحـــد أصدقائه وكان حاضرا إذ ذاك وهو : - أبو عبد الله الأصولى - إذ اعتذر عن ابن رشد فقال : إنه قد كتب : ورأيت الزرافة عند ملك البرين . - الأندلس والمغرب . ولا شك أن هذا تخلص حسن من أبى عبدالله (١)

وبعض المؤرخين يذكر أن الوشاة هم الذين حرفوا الكلمة من ملك البرين إلى ملك البربر .

يقول الأستاذ / خليل شرف الدين فى ص ٢٦ من كتابه ابن رشـد الشعاع الأخير : وكأن الوشاة والحجدفين على الفلسفة والفلاسفة لم تكفهم تهمة الزندقة حتى عمـدوا إلى تحريف كلام ابن رشد . فقد كتب مرة يصف الخليفة بأنه أمير البرين . فحرفها هؤلاء وجعلوها : أمير البربر .

ومما يروى أيضا من أن سبب نـكبة ابن رشد كان شخصيا : أنه كان

---

(١) د / محمد بيصار فى فلسفة ابن رشـــد الوجود والخلود ص ٣٦ بتصرف .

يخاطب الخليفة المنصور بقوله : ـ يا أخى ـ أو ـ تسمع يا أخى ـ فكان المنصور يسرها فى نفسه ولا يستطيع إظهار غضبه عليه ، حتى وشى به الواشون فكانت النكبة (١) .

ثانيها : سبب سياسى :

ويقول البعض : إن السبب الذى جعل المنصور يأمر بنكبة ابن رشد كان سياسيا . . من ذلك مارواه الأنصارى من اتصال ابن رشد بأبى يحيى أخى المنصور والى قرطبة ، وإيثاره على الخليفة مما أوغر صدر الخليفة عليه وخشى أن يعين أخاه أبا يحيى على منافسته على العرش فأضمر له الشر (٢) .

ولما حان الوقت لإنزاله من على عرش الفلسفة والقلوب . قصم ظهره وحطمه .

ومن ذلك أيضا : أن المنصور لما أراد أن يسير لقتال ألفونس التاسع ملك قشتالة سنة ٥٩١ هـ — ١١٩٥ م أبى الفقهـــاء أن يعينوه ، وثبطوا الناس عن المسير مع سلطان يقرب إليه الفلاسفة ، ويعنى بهم ، فاضطر المنصور إلى استرضاء الفقهاء ، فأمر بكتب ابن رشد فأحرقت علنا سوى ما كان منها فى الطب والحساب ، والفقه ، ثم نفى ابن رشد ، وأكثر الشعراء فى ذلك الحين من هجائه ، وذمه (٣) .

ونحن نرى أن هذا الرأى مع أنه سياسى فهو مغلف بغلاف دينى .

---

(١) بتصرف من نفس المرجع ص ٣٧

(٢) هامش صفحتى ٢٩ ، ٣٠ من ابن رشد الشعاع الأخير خليل شرف الدين .

(٣) د / عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٤٧

رأى محايد :

ويقول بعض المؤرخين فى ذم الفقهاء عندما يقبضون على ناصية الأمر فى أى عصر من عصور الحكم :

[استطاعوا أن يكسبوا الجمهور فى جانبهم ، وأن يتخذوا منه عدة لتقويض دعائم الخليفة أو الأمير ، وزلزلة سلطانه باسم الدفاع عن الدين وحمايته من عبث العابثين . ولقد أدى هذا السلوك من الفقهاء والعامة إلى سيادة الفوضى ، وذهاب هيبة الحكام الذين اضطروا فى كثير من الظروف إلى مجاراتهم والعمل لإرضائهم ، ولو خالف ذلك ما يعلمون ويعتقدون(١) .

ونحن نقول : إننا لا نقبل هذا الكلام بعمومه ولا نرفضه جميعه ، بل نقبل منه أن الفقهاء إن كانوا صادقين فى فقههم لا مأرب لهم إلا إرضاء ربهم فلا بأس من أن يتخذوا من الجمهور عدة لتقويض دعائم الخلفاء والأمراء المنحرفين والمتسلطين . وعلى الخلفاء والأمراء إن أرادوا أن يكونوا ظل الله فى أرضه أن يعملوا على إرضاء الفقهاء الملتزمين بشريعة الله ، وأن يوافق مخبرهم مظهرهم فى ذلك .

ونرفض منه : أن طاعة الفقهاء ومن كان معهم يؤدى إلى سيادة الفوضى ، وذهاب هيبة الحكام . كما نرفض منه أن يجارى الحكام الفقهاء فى الظاهر ولا يعتقدون ذلك بقلوبهم ، أو يخالفونهم فى أعمالهم .

كما نضيف قائلين : هناك فارق بين الفقهاء والمتفيهقين .

---

(١) د/ محمد بيصار فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود صـ ٢٦ .

فالفقهاء علماء أراد الله بهم الخير فأصبح لهم باع فى المعرفة والاجتهاد . وهؤلاء فى يقيننا لا يعملون على تقويض الحكم إلا إذا كان الحاكم جائرا . ولا يسعون إلى التغيير إلا للإصلاح ، ولا يعادون الفلاسفة إلا إذا خرجوا على المنهج الإلهى .

أما المدعون للفقه بألسنتهم فقط فهم نكبة على الفقه ، والفقهاء ، والفكر ، والعلم ، والعلماء .

ثالثها : سبب دينى :

لقد اتضح مما ذكرنا من أسباب شخصية . وسياسية ، لنكبة ابن رشد أن أى سبب منها كان كافيا لغضب المنصور على ابن رشد ونفيه ، أو قتله .

غير أنه معروف عن أمراء الموحدين أنهم كانوا يتحرجون من إيقاع العقاب بأحد من الناس لأمثال هذه الأسباب الشخصية ، أو السياسية . لذلك فإنهم كانوا يبحثون إلى تعلل يرضى شهواتهم ومع ذلك يرضى جمهرة الشعب وعامته .

ومن الراجح أن المنصور تعلل لعقاب ابن رشد بعلة من هذه العلل المقبولة لديهم ، ولدى من يطلبون إرضاءهم من جمهرة الشعب .

وهذه العلة لابد وأن تكون دينية ، وما أكثر امتحال الأسباب والعلل الدينية كى يرضى الخليفة الناس ، ويرضى هواه أيضاً .

ويروى المؤرخون كثيراً من النصوص التى يعدونها من الأسباب الدينية التى أدت إلى نكبة ابن رشد .

منها : أنه حين شاع فى الأندلس والشرق على ألسنة المنجمين أن ريحاً عاتية تهب فى يوم كذا وكذا تهلك الناس . استدعى والى قرطبة إذ ذاك

علماءها ، وفيهم ابن رشد وكان قاضياً بقرطبة يومئذ ، ففاوضهم فى ذلك وسألهم عن شأن تلك الريح من جهة الطبيعة ، وتأثيرات الكواكب . وقد كان أبو محمد عبد الكبير حاضرا ، فقال فى أثناء تلك المفاوضة : إن صح أمر هذه الريح ، فهى ثانية الريح التى أهلك الله بها قوم عاد . إذ لم تعلم ريح بعدها يعم هلاكها . فانبرى له ابن رشد ولم يتمالك أن قال: والله وجود قوم عاد ما كان حقا ، فكيف سبب هلاكهم ،فسقط فى أيدى الحاضرين، وأكبروا هذه الزلة التى لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن(١) . فهذا سبب من الأسباب التى تمس العقيدة ، وتخدش الإيمان .

كذلك يروى لنا الذهبى سببا آخر من الأسباب التى تتصل بالعقيدة : [وذلك أن قوما ممن يناوئون ابن رشد بقرطبة ، ويزاحمونه فى الشرف وعراقة الأسرة سعوا به عند أبى يوسف يعقوب المنصور الموحدى بأن أخذوا بعض تلاخيصه الفلسفية فوجدوا مكتوبا فى هذه التلاخيص بخط يد ابن رشد عن بعض الفلاسفة : [قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة ، فأوقفوا الخليفة المنصور على هذا فأنكر ابن رشد — أن يكون قد كتب هذا — فقال الخليفة : لعن الله كاتبه ، وأمر الحاضرين بلعنه ، ثم أمر بإخراج — ابن رشد — مهانا](٢) .

---

(١) د/ محمد بيصار فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص٣٧ نقلا عن ابن رشد وفلسفته ص ١٦ ونقلا عن دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن رشد .

(٢) نفس المرجع والصفحة عن دائرة المعارف الإسلامية مادة — ابن رشد — و كتاب ابن رشد وفلسفته ص ١٦ للأستاذ فرح أنطون .

هذه هى أهم التعليلات لحادث استبعاد ابن رشد عن بلاط الخلافة واضطهاده .

والذى نستطيع أن نقوله و نؤكده أن محنة ابن رشد لم يكن لها صلة بالعقيدة ، ولم يوجد منه شىء يمس العقيدة ، وكل هذه الأسباب التى يذكرها المؤرخون إن هى إلا مظهر من مظاهر الكيد والدس من الجهلة الحاقدين على الفلسفة والفلاسفة .

وإنسان كابن رشد فاق كل أبناء عصره فى جودة ذهنـــه ، وصفاء قريحته ، وقوة ذاكرته مما جعله ينال عند خلفاء الموحدين حظوة ما كان ينتظرها — كما صرح هو نفسه بذلك حيث قال لجماعة الطلبة الذين هنئوه بمنزلته عند الخليفة المنصور وإقباله عليه : [والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ، فإن أمير المؤمنين قد قربنى إليه دفعة أكثر مما كنت أؤمل فيه ، أو يصل رجائى إليه][1] .

إنسان هذا شأنه لابد وأن تنصب حوله شباك الحاقدين ، ونفاخ الحاسدين ممن كانوا يعادون الفلسفة للإيقاع به ، والقضاء على بضاعته ، وصبروا مع مواصلة الدس والوقيعة حتى يحين الوقت لأن يثمر الدس والإيقاع لدى الخليفة المنصور ، فلما نما غرس السوء ، ونضج ثمره كان ما كان من أمر تلك الوقيعة .

قال — رنان — بعـــد إشارته إلى ما ناله ابن رشد فى مجلس الخليفة المنصور من الإكرام :

[لا ريب أن ما ناله ابن رشد من الإكرام العظيم فى هذا المجلس قد

---

(١) د/ محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٢٢ .

أثار حقد أعدائه عليه ، وكان السبب الأكبر فيما أصابه بعد ذلك من الاضطهاد ، والذى سمم حياته فى السنوات الأربع الأخـــيرة من عمره](١) .

ويقول الدكتور / محمد بيصار : [ويؤيد قول - رنان - هذا ما جاء فى مجلة - الجامعة - ونصه : أصبح ابن رشد فى ذلك الزمان سلطان العقول والأفكار ، لا رأى إلا رأيه ، ولا قول إلا قوله ، ولكنه مكتوب لكل أصحاب العقول الذين يمتازون عن البله والبلداء ، وأصحاب الدعوى الأدعياء فى هذا العالم أن يتكاثر حسادهم لسبب ولغير سبب ، ولذلك حسد ابن رشد جماعة من الذين قصروا عن شق غباره ، وبلوغ منزلته فوشوا به لدى الخليفة يعقوب المنصور بأنه يجحد القرآن ويعرض بالخلافة](٢) .

وفى النصين المتقدمين إشارة إلى براءة ابن رشد من كل ما نسب إليه فى حق العقيدة . وقد كان هو نفسه يعتقد ذلك . وفى هذا يقول الأستاذ فرح أنطون [فقد كان ابن رشد متيقنا أنه برىء من كل ما نسب إليه خصومه وحساده ، والبرىء متى كان له شىء من عظمة النفس الأدبية يترفع عن تبرئتها لحسبانه أن ذلك إهانة لها(٣) .

---

(١) د / محمد بيصار فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص ٣٨ من كتاب ابن رشد وفلسفته ص ١٥ للأستاذ فرح أنطون .

(٢) نفس المصدر والصفحة

(٣) نفس المرجع والصفحة عن كتاب الأستاذ فرح أنطون ابن رشد وفلسفته ص ١٧ ، ١٨ بتصرف

عجب وحسرة :

وإننا لنعجب والحسرة تملأ قلوبنا : كيف يتصور أن يقول ابن رشد المسلم الفقيه . قاضي القضاة : إن الزهرة أحد الآلهة بمعنى أنها معبودة وتقدس ؟ . أو كيف ينكر حرفاً واحداً من كتاب الله وهو رجل الشريعة العالم بأحكامها . فضلا عن إنكاره لوجود قوم عاد أو الريح التي أهلكتهم كيف ؟؟ . لكنه الحقد الذي أنسى الحاقدين أن ابن رشد رجل مسلم يوحد الله ولا يشرك به شيئاً .

وينفي الأستاذ/العقاد معنا بشدة ما نسب إلى ابن رشد من قوله بألوهية الزهرة على المعنى الحقيقي للألوهية فيقول :

[ونحن نعلم اليوم بعد دراسة أساطير اليونان أنهم كانوا يسمون الزهرة — ربة الحب — وأنهم أخذوا هذا من البابليين ، وأن كلمة — فينوس — أي الزهرة ـ مأخوذة من كلمة ـ بنوت — أي بنت . وكانت فاؤها تكتب ـ باء ـ في بعض الكتب اليونانية القديمة . وأن هذا كله لا يتعدى المجاز ، كما يقول القائل منهم : رب البحر ، وربة الغاب ، وربة الغناء ، وأشباه هذه الأسطورات . ولا يبعد أن الأسطورة قد رويت في كتب ابن رشد كناقلها عن اليونان على هذا المثال ... أما أن يكون ابن رشد معتقداً ربوبية الزهرة ربة الحب أو ربة غيره ، فذلك بعيد . جد بعيد][1] .

وقصة إنكار قوم عاد والريح التي أهلكتهم نجزم بأنها مختلقة ، لأن مثل هذه الأشياء لا تصدر إلا من الكفرة الفجرة ، أما أن تصدر من ابن رشد الملتزم بشعائر الدين ، الواقف عند حدوده ، المقر بكل حرف في القرآن الكريم قبل النكبة وبعدها . فهذا أمر يدعو إلى العجب والحسرة ، العجب

(١) ابن رشد الأستاذ العقاد ص ٢٣

ممن صدقوا صدور هـذا الـكلام عن ابن رشد . والحسرة على قوم شغلوا أنفسهم بالـكيد والمكر لقوم أرادوا أن يفكروا فى ملكوت السموات والأرض ليزداد يقينهم ،ولتنطق بهذا اليقين ألسنتهم قائلة : [ربنا ما خلقت هـــذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار](١) [ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين](٢) . إن قصة إنكار ابن رشد لقوم عاد والريح التى أهلكتهم رائحة الاختلاق فيها أكثر من واضحة وخاصة أن أبا محمد عبد الكبير الذى قيل إنه روى هذه القصة نفى عن ابن رشد ما نسب إليه من تجرؤ على الشريعة حيث قال بالحرف الواحد : [إن هـذا الذى ينسب إليه ما كان يظهر عليه ، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه] . وقد ثابر على حضور الصلاة فى المسجد بعد النكبة، وأخبر عنه أبو الحسن بن قطرال فقال : [إن أعظم ما طرأ عليه فى النكبة أنه دخل وولده عبدالله مسجدا بقرطبة ، وقد حانت صلاة العصر فثار لهما بعض سفلة القوم فأخرجوهما](٣) .

فصدور الكلمة التى نقلها أبو محمد عبد الكبير عن ابن رشد وهى إنكاره قوم عاد والريح التى أهلكتهم غريب غاية الغرابة من رجل يظهر ذلك الورع ، ويلتزم الشريعة ذلك الالتزام . إلا أنه التمحل باسم الدين الذى لم يك نادرا فى زمن ابن رشد .وقد عرفنا شواهده المكتوبة فى كلام رجل من أهل العلم – كالفتح بن خاقان – صاحب كتاب قلائد العقيان . فإنه رضى عن ابن باجه فقال عنه: إنه نور فهم ساطع ، وبرهان علم لكل حجة قاطع ، تتوجت بعصره الأعصار ، وتأرجت(٤) من طيب ذكره

(١) من الآية ١٩١ من سورة آل عمران
(٢) الآية ٥٣ من سورة آل عمران
(٣) نفس المرجع ص ٢٥
(٤) تأرجت أى تعطرت

الأبصار .] ثم سخط عليه فقال : [هو رمد عين الدين ، ونكد نفوس المهتدين ... نظر فى تلك التعاليم(١) ، وفكر فى أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم . ورفض كتاب الله الحكيم العليم] فإذا جاز هذا من رجل كالفتح ابن خاقان فى رجل يحسن مسايرة الناس كابن باجة فليس بالبعيد أن يصيب ابن رشد طائف من تلك التهم وهو فى التزامه وصدقه للعلم ، ومكانته العالية عرضة لنقمة الكاذبين والحاسدين(٢) .

ما نرجح من أسباب :

وسواء كان السبب الذى أصيب ابن رشد من جرائه بالنكبة شخصياً، أو سياسيا ، أو دينيا . فلن يغير من الأمر شيئاً . فالنكبة قد تمت ونفى ابن رشد قرب نهاية حياته وأحرقت أكثر كتبه . وأنزل من على عرش الفلسفة غير مأسوف عليه . وفعل به الظلمة فعلتهم ولسان حالهم يقول : «إننا إذا أردنا شيئاً نفذه القدر حسب إرادتنا . غير أنه لا بد من أن نرجح سببا من هذه الأسباب نراه هو السبب الحقيقى أو القريب من الحقيقة لنكبة أبى الوليد والفلسفة .

هذا السبب فى رأينا سياسى دينى . وهو أن الخليفة المنصور لما أراد فى سنة ٥٩١هـ - ١١٩٥م - أن يسير إلى الجهاد فى الأندلس لقتال ألفونس التاسع أبى الفقهاء أن يعينوه وثبطوا الناس عن المسير معه لأنه سلطان يقرب إليه الفلاسفة ويعنى بهم .

---

(١) التى هى العلوم العقلية والفلسفية

(٢) الأستاذ/ عباس محمود العقاد ابن رشد صـ ٢٩ والتى بعدها ببعض تصرف .

واضطر المنصور إلى استرضاء الفقهاء فأمر بكتب ابن رشد فأحرقت علنا ثم نفى ابن رشد إلى بلدة — اليسانة — قرب قرطبة .

وقد كان هؤلاء الحساد من الفقهاء معدين للأمر عدته فقد دسوا على ابن رشد أناساً من تلاميذه يستملونه شرح الكتب الفلسفية ، فشرحها لهم ونقلوها عنه كأنها من رأيه وكلامه ، وفيها خروج على التعاليم الشرعية وأشهدوا مائة شاهد ثم رفعوها إلى الخليفة ، وطلبوا فى وقت خروجه للجهاد عقابه لانحلال عقيدته فنكبه ، وألقى العامة على رأسه الأقذار فى شوارع قرطبة . هذه هى الأسباب فى رأينا .

والخليفة المنصور كان يهمه فى هذه الآونة قبل كل شىء أن ينتصر على ألفونس التاسع ، ولكى يكون له ذلك لابد وأن تكون الأمة كلها معه ، ولن تكون معه إلا بتلبية طلب الفقهاء بنكبـــة ابن رشد . فليكن لهم ما أرادوا . ثم بعد ذلك يرضى الخليفة عن ابن رشد ويكرمه ويطلب منه أن يتعلم الفلسفة على يديه . وليس مهما عند الخليفة بعد ذلك أن يضار ابن رشد أو أن يطعن فى صميم شخصيته وكرامته .

البلدة التى نفى ابن رشد إليها :

كل المراجع والمصادر أكدت أن البلدة التى نفى فيها ابن رشد كانت قريبة من قرطبة ، وكانت موطنا للكثرة الكثيرة من اليهود قبـل نفى ابن رشد إليها .

ومن المراجع ما أثبت أنها كانت موطنا لليهود حتى وقت نفى ابن رشد إليها مما جعل الناقمين على ابن رشد يشككون فى أسرته ويقولون : هو من أصل يهودى لأن الخليفة نفاه لتلك البلدة التى هى مأوى اليهود

فيكون بذلك قد رده إلى أصله ، وهذا محض افتراء . وقد نفيناه سابقا عند الحديث عن أسرته .

إلا أن المصادر التى بين أيدينا وهى أحد عشر مصدراً اختلفت فى كتابة اسم هذه البلدة .

١ — فنها ما كتبها [أليسانة] . بألف مهموزة بعدها لام ، فياء ، فسين موصول بها ألف مد ، فنون ، فتاء معقودة .

وهذه المصادر هى — ابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور محمود قاسم ص ٣٠ ، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٣٨٥ ، وتاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون للدكتور/ عمر فروخ ص ٦٤٧ ، وأثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ١٧ للدكتورة/ زينب محمود الخضيرى .

٢ — ومنها ما كتبها مثل سابقتها إلا أن ألفها غير مهموزة وهو مصدر واحد هو — ابن رشد الشعاع الأخير للأستاذ/ خليل شرف الدين ص ٢٨ — فهى هكذا : [اليسانة] .

٣ — ومنها ما كتبها كسابقتها المهموزة الألف إلا أنها بهاء فى نهايتها وليست تاء معقودة ، وهما مصدران — أهداف الفلسفة الإسلامية نشأتها وتطورها للدكتور/ عبد الدايم أبو العطا البقرى الأنصارى ص ١١٢ وفى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود للدكتور/ محمد عبد الرحمن بيصار ص ٣٦ فهى هكذا : [أليسانه] .

٤ — ومنها ما كتبها مثل الأولى المهموزة الألف إلا أن نهايتها ألف مد بدلا من التاء المعقودة ، وهو مصدر واحد هو : — تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب للدكتور/محمد غلاب ص ٦٣ فهى هكذا : [أليسانا] .

٥ — ومنها ما كتبها بألف غـير مهموزة وأبدل السين المهملة شيناً معجمة وهو مصدر واحد هو : ـ ابن رشد للأستاذ / عباس محمود العقاد ص٢٣ — فهى هكذا : [اليشانة] ثم ذكر تفسيراً لها بين الأقواس بعدها مباشرة هكذا : [لوسينا] والنص فى هذا المصدر يقول : فنكبه وألزمه أن ينزوى فى قرية [اليشانة] (لوسينا) بجوار قرطبة ولا يبرحها .

٦ — ومنها ما كتبها بألف غير مهموزة ، وبعد السين المهملة تاء وهو مصدر واحد هو : ترجمة ابن رشد الموجودة فى أول كتاب — تهافت التهافت — لابن رشد بتحقيق الدكتور / سليمان دنيـا ص ١١ من الترجمة المنقولة بالنص من كتاب عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة وقد أوضح ذلك الدكتور / سليمان دنيا بهامش ص ٩ من نفس المرجع . فهى هكذا : [اليستانة] .

٧ — ومنها ما ذكرها غير مهموزة الألف إلا أنه أبدل ياءها المثناة التحية ميما فكتبها هكذا : [المسانة] .

وهو مصدر واحد هو : الفلسفة الإسلامية فى المغـرب دراسة وتحليل للدكتور /طه عبد السلام خضير .

ولا يعنينا الاختلاف فى كتابة هذه اللفظة ما دام الشكل يعنى مكاناً واحداً ، ولعل الترجمة هى السبب فى هذا الاختلاف .

محاكمة ابن رشد :

وذكرت بعض هذه المصادر أن الخليفة المنصور لما أوغر صدره الحاقدون على ابن رشد [حتى إذا استحكم العداء فى نفس الخليفة أمر بالقبض على ابن رشد ، وتلاميذه المخلصين له ، فجىء بهم وحوكموا أمام مجلس على ، ولم يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم ، وأسفرت المحاكمة عن نفيهم

فنفوا إلى [أليسانا](١) وهى على مقربة من قرطبة بعد أن أمر الخليفة بإحراق كتب ابن رشد الفلسفية ، بل وكل كتب الفلسفة وبعد أن حظر الاشتغال بالفلسفة ، وبالعلوم عامة(٢) .

بيان بحظر الفلسفة :

وعلى إثر أمر الخليفة أبى يوسف يعقوب الملقب بالمنصور الموحدى بنفى ابن رشد إلى [اليسانة]. وبإحراق كتبه . أذاع قصر الخليفة منشوراً شديداً من إنشاء عبد الله بن عياش / شهر فيه بالفلاسفة عامة ، وبفلاسفة الإغريق الأقدمين خاصة .

ولما لهـــذا المنشور من الأثر السيء على الفلسفة والفلاسفة ، فإننا سنذكره بتمامه لأنه يعد أسوأ وثيقة ضد العقل وحرية الفكر .

وهاهو نص المنشور كما ذكره الدكتور / محمد غلاب فى كتابه — تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب من ص ٦٤ حتى ص ٦٦ :

[قد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقر لهم عوامهم بشفوف عليهم فى الأفهام ، حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا فى العالم صحفاً ما لها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها ، والحق برهانها ، وهم يتشيعون فى القضية الواحدة فرقا ، ويسيرون فيها شواكل وطرقاً ، ذلكم

---

(١) د/ محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص٦٣

(٢) د/زينب محمود الخضيرى أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ١٧

بأن الله خلقهم للنار ، وبعمل أهل النار يعملون ،(ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون)(١) .

ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين إنس (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون)(٢) ، (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون)(٣). فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب . لأن الكتابى يجتهد فى ضلال ، ويجد فى كلال ، وهؤلاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التمويه والتخييل ، دبت عقاربهم فى الآفاق برهة من الزمان، إلى أن أطلعنا الله — سبحانه — منهم على رجال كان الدهر قد دنا لهم على شدة حروبهم ، وعفا عنهم سنين على كثرة ذنوبهم ، وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثما ، وما أمهلوا إلا ليأخذهم (الله الذى لا إله إلا هو وسع كل شىء علما)(٤) .

وما زلنا — وصل الله كرامتكم — نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله - سبحانه - ويدنيهم ، فلما أراد الله فضيحة عمايتهم ، وكشف غوايتهم ، وقف لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال ، ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، لبس منها الإيمان بالظلم، وجىء منها بالحرب الزبون فى صورة السلم ، مزلة للأقدام ، ووهم يدب فى باطن الإسلام ، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة ، وأيديهم عما يناله هؤلاء

---

(١) الآية ٢٥ من سورة النحل
(٢) الآية التاسعة من سورة البقرة
(٣) من الآية ١١٢ من سورة الأنعام
(٤) من الآية ٩٨ من سورة طه

مغلولة ، فإنهم يوافقون الأمة فى ظاهرهم ، وزيهم ولسانهم ، ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم ، فلما وقفنا منهم على ما هو قذى فى جفن الدين ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين . نبذناهم فى الله نبذ النواة . وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة ، وأبغضناهم فى الله ، كما أنا نحب المؤمنين فى الله . وقلنا : اللهم دينك هو الحق اليقين ، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين .

وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك ، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك ، فباعد أسفارهم ، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم ، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف فى مجال ألسنتهم ، والإيقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم(١) ، ولكنهم وقفوا فى موقف الخزى والهون ، ثم طردوا عن رحمة الله (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون)(٢) .

فاحذروا — وفقكم الله — هذه الشر ذمة على الإيمان ، حذركم من السموم السارية فى الأبدان ، ومن عثر له على كتاب من كتبهم ، فجزاؤه النار التى بها يعذب أربابه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه .

ومن عثر منهم على مجد فى غلوائه عم عن سبيل استقامته واهتدائه ، فليعا جل فيه بالتثقيف والتعريف .

(ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون)(٣) . (أولئك الذين حبطت أعمالهم)(٤) . (أولئك

---

(١) السنة بكسر السين المهملة النعاس وهو أقل من النوم
(٢) من الآية ٢٨ من سورة الأنعام
(٣) الآية ١١٣ من سورة هود
(٤) من الآية ٢٢ من سورة آل عمران

الذين ليس لهم فى الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون)[١] .

والله — تعالى — يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم[٢] ، ويكتب فى فى صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم . إنه منعم كريم)[٣] .

ويضيف الدكتور/ محمد غلاب فى نفس المرجع قائلا :

هذا هو المنشور الذى أمر ذلك الخليفة الغر بإذاعته فى بلاد الأندلس والمغرب ، فكان له أسوأ الأثر فى الحياة الفكرية العربية . كما كان نقطة سوداء فى صفحات تاريخ ملوك المسلمين ، شهدت علي بعضهم باضطهاد العلم والفلسفة ، وأنزلته فيما بعد إلى حضيض الظلمة والمتعسفين من المسيحيين ، وإن لم يكن قد ماثلهم فى القتل والتعقيب .

العفو عن ابن رشد :

لم تدم النكبة التى ابتلى بها ابن رشد طويلا ، إذ لم يلبث جماعة من أعيان إشبيلية أن شهدوا بأن ما نسب إليه غير صحيح ، فندم الخليفة على ما فرط منه ، وأعاده مع تلاميذه إلى بلادهم معززين موفورى الكرامة[٤] بعد سنة واحدة من نفيهم[٥] ، ويقال : إن غضب الخليفة على ابن رشد

---

(١) الآية ١٦ من سورة هود

(٢) الأصقاع جمع صقع بضم الصاد المهملة أى النواحى جمع ناحية

(٣) د. محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب من ص٦٤ إلى ٦٦ عن كتاب ابن رشد والرشدية لرينان ص ٤٤٠ والتى بعدها

(٤) أى كرامة تبقى بعد تلك الإهانة التى قتلت ذاته وقضت عليه

(٥) د محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٦٣

ظل طوال الأربع السنوات الباقية فى حياته(١) ، وإن كنا نرجح الرأى الأول لأن الكثير من المصادر الموثوق بها قال بالعفو عنه بعد سنة . وعفو الخليفة عن ابن رشد ليس تفسيره بالعسير ، فقد تم له ما أراد من نصر على أعدائه ، وعاد من الأندلس إلى مراكش تملؤه فرحة الانتصار ، وتعلوها منه آيات الإجلال والإكبار ، ولا يشكل وجود ابن رشد طليقا أى خطر عليه فزالت الغاشية حتى قيل : إنه أقبل على الفلسفة التى تجنبها حينا فأكثر من الاطلاع على كتبها ، وأراد أن يتعلمها على يديه ، فإذا وافق ذلك شفاعة الشافعين فى الحكيم المغضوب عليه ، فقد وضح سر النكبة ، كما وضح كذلك سر العفو ، ولم يكن فيه غريب غير مألوف من خلائق الملوك ، وخلائق الدهماء ، مع الحكماء والفضلاء(٢) .

ويقول المؤرخ المراكشى المستشرق ـ غوتييه ـ : إن المنصور أراد أن يمتحن ابن رشد بهذه المحنة ... لا انتقاما منه ، أو اضطهاداً له ، بل حداً لعلواء الجمهور ، والفقهاء وإرضاء لهم)(٣) ، لذلك لم يلبث أن عفا عنه وقربه منه وليس هذا الرأى ببعيد كثيرا عن الرأى الذى ارتضيناه .

---

(١) د. عبد الدايم أبو العطا البقرى الأنصارى ، أهداف الفلسفة الاسلامية نشأتها وتطورها ص١١١

(٢) الأستاذ / عباس محمود العقاد ابن رشد ص٢٦

(٣) الأستاذ/ خليل شرف الدين ابن رشد الشعاع الأخير ص٢٩

وفاة ابن رشد :

كان للنكبة التى تعرض لها ابن رشد والفلسفة على يد الخليفة المنصور الموحدى أثرها السىء على مكانته، و كرامته،وعلمه ،وزيادة على ذلك كانت قاصمة لصحته ،ومودية بحياته .ولقد جاء عفو الأمير عنه بعد فوات الأوان المناسب ، ولم يجبر هذا العفو الـكسر عند ابن رشد ، فقد بقى بعد العفو حبيس داره إلا قليلا ، وظل حزين النفس ، كاسف البال حتى كانت ليلة الخميس التاسع من صفر سنة ٥٩٥هـ — ١٠ من ديسمبر سنة ١١٩٨م ففاضت روحه إلى بارئها، وخبا كوكب حياة ابن رشد بعد أن ظل يتلألأ فى سماء الأمة العربية زهاء أربعين سنة قضاها فى عالم التفكير والتأليف ، وكانت سنه إذ ذاك خمسا وسبعين سنة .

ومصدر واحد من المصادر العديدة التى بين أيدينا ذكر أن عمر ابن رشد اثنان وسبعون عاما فقط .ولعل هذا خطأ مطبعى لأن هذا المصدر وهو للدكتور/ محمد غلاب ، ذكر أن ابن رشد ولد فى عام ٥٢٠ هـ ، وتوفى فى عام ٥٦٩٥هـ وعلى ذلك يـكون نفس المصدر أشار الى أن عمره خمسة وسبعون عاما . وإن كان ما ذكره يخالف إشارته حيث قال :(وكانت سنه اثنتين وسبعين سنة)[1] .

ونحن لا نرتضى ما قاله الدكتور/ محمد غلاب فى تحديد عمر ابن رشد لأن قوله هذا فيه مخالفة صريحة لأبسط قواعد الحساب .كما أن كل المصادر التى تحت أيدينا باستثناء مصدره ذكرت أن ابن رشد مات عن خمسة وسبعين عاما . وكانت وفاته بإشبيلية ثم نقل إلى قرطبة مسقط رأسه

رحم الله ابن رشد رحمة واسعة وأفسح له فى قبره ،وجعله فى جنات النعيم. إنه واسع المغفرة ، وهو أرحم الراحمين .

---

(١) الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٦٣

الفصل الثالث

فلسفة ابن رشد

ويشتمل على ما يلى :

(ا) تمهيد عن الخلاف بين الأمة الاسلامية وموقف ابن رشد منه .

(ب) ابن رشد فيلسوف عقلى مؤمن .

(ج) ابن رشد وأرسطو .

(د) بواعث البرهنة على العقائد عند ابن رشد .

(ه) البرهنة على وجود الله — تبارك وتعالى — .

(و) البرهنة على وحدانيته — تعالى — وعلى بعض صفاته .

(ز) البرهنة على مخالفته — تعالى — للحوادث .

(ح) التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد .

(أ) تمهيد عن الخلاف

بين الأمة الإسلامية وموقف ابن رشد منه

دب الخلاف فى جسد الأمة الإسلامية بعد أن لحق الرسول - ﷺ - بالرفيق الأعلى مباشرة .

إذ اختلفوا فيمن يخلفه - ﷺ - فى قيادة هذه الأمة حيث إنه لم يعين من يخلفه .

إلا أن هذا الخلاف بدأ دينيا صرفا ، ولصالح الأمة الإسلامية كلها . ثم انتهى بعد فترة من الزمن ، وعلى وجه التحديد فى نهاية خلافة - عثمان رضى الله عنه - إلى خلاف طائفى ، وصراع مذهبى . أدى إلى وجود طوائف ما كانت موجودة ، وإلى نشأة فرق تدعى كل منها أنها هى السائرة على نهج الشريعة . وأنها وحدها هى التى اهتدت إلى الحقيقة .

وأن ما عداها من الفرق والطوائف التى لا تشاركها الرأى هى التى ضلت الحقيقة ، وابتعدت عن سبيل الشريعة ، وندت عن تعاليم الدين . وكانت - بسبب هذا الابتعاد عن الحقيقة ، والمروق من الشريعة - أهلا لأن توصف بالكفر ، أو الإلحاد .

ولقد جزع ابن رشد من انقسام الأمة الإسلامية إلى فرق وطوائف تدعى أنها دينية ، وعبر عن ذلك الجزع بقوله :

[فإن الناس قد اضطربوا كل الاضطراب فى هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله عدول

عن مقصد الشارع ، وسببه ماعرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة] (١).

وهذا النص يعطينا تصوراً عن مقصد ابن رشد فى حياته الفكرية ، واتجاهاته الفلسفية فهو لايهدف أبداً إلى إنشاء طائفة أو فرقة جديدة . بل يهدف - بالبرهنة العقلية الواضحة التى يقبلها كل إنسان مهما اختلفت درجة ثقافته ، أو نوعية ذكائه - إلى القضاء على النزاع ، ومحو الخلاف بين عامة المسلمين .

فهو يثبت لكل هذه الفرق - بالتدليل - أن الدين والعقل لا يتناقضان ولا يمكن لهما أن يتناقضا . بل إن جهود كل منهما تتضافر كى يصل المسلم إلى الحقيقة واضحة جلية لا لبس فيها . ولا ارتياب فى أمرها .

ويبين للجميع أن القرآن الكريم - الذى هو دستور هذا الدين - قد ذكر العقل بالإكبار والإجلال فى أكثر من أربعين موضعا ، فهو دائما يحث على النظر فى الكون ، والتأمل فى المخلوقات ، والجد فى إدراك الحقيقة ، وكشف مستورات الوجود ، واكتشاف غرائب النبات والحيوان والجماد وغير ذلك مما هو مبسوط فى كثير من آيات القرآن الكريم .

وأن السنة الشريفة هى الأخرى - حثت على العلم وبينت أن طالب العلم تستغفر له الملائكة وجميع المخلوقات حتى الحيتان فى البحر(٢) .

ويوضح لهم أن الإسلام بعث فى العرب الذين حملوه ، وفى غيرهم ممن اعتنقوه حياة جديدة [فنقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة ، فأقاموا

---

(١) د/محمود قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٧١

(٢) أنظر كتابنا فى العقيدة الإسلامية ص ٢٥٩ والتى بعدها .

صرح دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقا إلى أقصى الأندلس غربا ، وأنشأوا حضارة زاهرة كانت من أطول الحضارات عمراً فى التاريخ وفى هذا الجو ازدهرت العلوم والمعـــارف على اختلاف أنواعها ، وأسهم المسلمون فى الجهود الفلسفية ، وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم ، ولم يـكن ذلك كله يمكن أن يحدث إلا إذا كانت تعاليم الإسلام تشتمل على العناصر الأساسية لهذا التحول العظيم](١) .

وكان من نتيجة توجيه القرآن الكريم للعقول إلى التدبر ، والتفـكر أن ابتـكر المسلمون ولأول مرة ـ المنهج التجريبى ـ الذى كان له قصب السبق فى الوصول إلى الكثير من النتائج العلميـة ، والذى كان له الفضل الأوفى على أوربا وابتكاراتها وسبقها العلمى والفكرى.

ويمتلىء قلب ابن رشد حسرة من نظرة جهلة المسلمين إلى هذه الديانة السامية التى هى فى الحقيقة تجعل العقل أساسا فى مقدمة الأسس التى تقوم عليها .وهم يتوهمون أنها مضادة له . أو تنفر من الإلتجاء اليه . وليس أقل من ذلك مجلبة للأسى أن يرى بعض الناس أن الفلسفة الحقة هى تلك التى تناهض العقائد الدينية .

ولسائل أن يقول : ما السبب فى هذا البلاء كله ؟. وفيم هذه الحرب الشعواء بين طوائف الملة الواحدة ؟.

ونجد أن السبب فى كل ما حل بالأمة الإسلامية من فرقة ، وما احتدم بينهم من نزاع هو عدم احترام هذه الطوائف،وعدم التزام تلك الفرق قاعدة أو قانونا فى تأويل النصوص القرآنية . فكل طائفة تؤول هـــذه

(١) د / محمود زقزوق . بحث بعنوان دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ٤

النصوص حسبما تريدبدون التزام بمنهج محدد، وبدون معرفة كافية بالحقائق العلمية والفلسفية التى تحاول التوفيق بينها وبين للعقائد الإسلامية.

وهذا هو السبب فى أن أبا الوليد بن رشد يريد أن يضع حدا نهائيا للخلاف بين الفرق الإسلامية فى تأويل المتشابه من الآيات القرآنية.

وسبيله إلى ذلك تنحصر فى أن يفسر العقائد الدينية تفسيرا يقبله العقل - إن لم يوجبه - ومن ثم رأى أنه متى برهن بالطرق المنطقية على وجود اتفاق تام بين هذه العقائد. وبين ما تحتوى عليه فلسفة أرسطو من آراء حقة استطاع القضاء على المناقشات المذهبية العنيفة بين بنى ملته(١).

(ب) ابن رشد فيلسوف عقلى مؤمن :

لقد توهم المستشرق الفرنسى المحدث — ليون جوتييه — بأن ابن رشد يعرض آراءه الفلسفية الخاصة ، وما يستتبع ذلك من التوفيق بينها وبين الدين على جمهور الناس ، وعامتهم .

ومن ثم يصفه هذا المستشرق بالنفاق ، وعدم الإخلاص . وذلك لأنه يوهم المؤمنين ، وأنصار العقيدة بأنه يخطو خطوة ليلحق بهم ، وليترك فلسفة أرسطو .

وفى الوقت نفسه يؤكد لأصحاب النظر العقلى بإشارات خفية أنه مازال معهم ، ومن رفاقهم لأنهم هم وحدهم الذين يعلمون التأويل ، وهذا هو السبب فى أنه لن يفكر مطلقا فى أن يغادر ركبهم ، وينتهى — ليون جوتييه — من ذلك الزعم إلى القول : بأن ابن رشد لم يبرهن على صحة

(١) د/محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٧٢

العقائد الإسلامية إلا لكى يتقرب إلى العامة محاولا تملقها وخداعها. ويعتبر أن كتابه [مناهج الأدلة] كتاب حق أريد به باطل .

ويرد الدكتور / محمود قاسم فى ص ٧٣ والتى بعدها من كتابه: ابن رشد وفلسفته الدينية على أوهام ومزاعم هذا المستشرق ، ونوجز هـــذا الرد فنقول : ومن الأكيد أن ابن رشد لا يعرض آراءه فى التوفيق بين العقل والدين على الجمهور الذى يكتفى عادة بعقيدة قوية تنأى به عن الجدل والنظر ، بل كان ابن رشد يرى أنه لا يحل للعالم أن يكشف عن تأويل المتشابه فى الدين إلا لمن يستطيع فهمه .

أما الجمهور فينبغى أن يلتزم ظاهر الشرع ، والنصوص القرآنية ،وأن يترك البحث عن أى تأويل ،وأن يبتعد عن كل مناقشة دينية .لأنه قد يفهم عرض الفيلسوف لإحدى هذه المشاكل ، دون أن يستطيع متابعته فى حلها ، وعندئذ تستقر المشكلة ، أو الشبهة فى عقله ، وما كان أغناه عن ذلك .

كذلك لا يخاطب ابن رشد أهل الجدل ، ولا أصحاب علم الكلام . لأن هؤلاء — وإن كانوا يقدرون على فهم الأدلة الجدلية ، أو الخطابية(١) فإنهم لاشك عاجزون عن فهم الأدلة البرهانية ، وطريقة استخدامها ،لأن الدين يأمر بالنظر فى الأشياء ، واعتبارها .

والمقصود باعتبار الأشياء هنا . هو استخدام طريقة الاستنباط التى

---

(١) الأدلة الجدلية المعتمدة على القياس الجدلى . وهو الذى يعتمد على قضايا ظنية ويتبع طريقة أكثر تعقيدا من القياس المنطقى.

والأدلة الخطابية هى المعتمدة على القياس الخطابى. وهو :الذى يستخدم آراء مشهورة متداولة يراد التأثير بها على السامع حتى يصدق بالنتيجة التى يريد له الخطيب أن ينتهى اليها .

ينتقل فيها الإنسان من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة . وهذا النوع من القياس أو الاستنباط أسمى أنواع البراهين ، وهو مما يعجز عن فهمه أهل الجدل ، وأصحاب علم الكلام .

وابن رشد فى هذا قد وافق الغزالى فيما أشار إليه من قبل إلى مراتب الناس فى التصديق بالعقائد .

ورأى أنه ليس للجمهور أن يتجاوز النصوص الظاهرة ، أو يخوض فيما ليس هو أهل له ، لأنه لو سأل رجل جاهل(١) رجلا جاهلا مثله لزاده جهلا ، وربما ورطه فى الكفر من حيث لا يشعر . أما إذا سأل عارفا فقد يعجز هذا العارف عن تفهيمه - فالأولى بهذا الجاهل أن يشغل نفسه بالتقوى والعبادة، وقراءة القرآن، فإن هذه الطريقة أكثر جدوى وأسلم عاقبة(٢) وإن كان ابن رشد قد عاب على الغزالى تصريحه بالحكمة للجمهور وبآراء الحكماء فى كتابه — مقاصد الفلاسفة — .

وإذا كان ابن رشد لا يبرهن على العقائد للجمهور ولا لأهل الجدل ، أو أصحاب علم الكلام ، فإننا نرى أنه يعرضها على هؤلاء الذين يستطيعون فهم الفلسفة وهم طبقة الخاصة من الفلاسفة والعلماء الذين يقدرون على فهم الأدلة البرهانية وطريقة استخدامها .

ويخطىء — ليون جوتييه — أيضاً عندما يعتقد أن أبا الوليد ابن رشد

---

(١) لو عبر بكلمة أمى بدل كلمة جاهل لكان أكثر دقة . إذ الجاهل فى التعريف الدقيق : هو الذى لا يعتقد فى وجود إله ، أو لا يطبق المنهج الذى جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام . أما الأمى فهو : الذى لا يعرف القراءة أو الكتابة .

(٢) أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده صـ ٢٠٣

يومىء بإشارات خفية إلى أصحاب المذهب العقلى ، لأن ابن رشد ليس فى حاجة إلى ادخال الطمأنينة على قلوبهم ، وإلى البرهنة على وفائه لهم ، فهو لا يتجه إلى العامة ، بل يتجه إلى العقليين ، فلماذا إذن المداراة ، أو الالتواء ؟؟

ونحن نوافق — ليون جوتييه — فى قوله : إن ابن رشد فيلسوف عقلى . بالمفهوم الذى نفهمه نحن المسلمين — لا كما يفهمه المسيحيون ورجال الكهنوت ، فهم يطلقون هذا الوصف على كل باحث يستخدم عقله فى دراسة الأمور الدينية فلا يؤمن بها إيمان تقليد دون مناقشة ، وهذا الفهم يتنافى تماما مع مادرج عليه أئمة المسلمين من ضرورة الاعتقاد عن طريق العقل والتفكير ، إلى درجة أن هؤلاء الأئمة اختلفوا فى هذه المسألة أيعتبر المسلم بالتقليد مسلماً حقيقة ، أم اسماً فقط(١).

فابن رشد فيلسوف عقلى بمعنى أنه يعمل عقله وفكره ليصل إلى الاعتقاد بالله ، وبشرعه عن طريق العقل والتفكير . ولا تناقض فى قولنا إن ابن رشد فيلسوف مؤمن . وفى نفس الوقت هو من أنصار العقل . ويكون — ليون جوتييه — قد جانبه الصواب عندما اعتقد أن هناك نوعا من التناقض فى وصف مفكر من المفكرين بأنه مؤمن ، وأنه من أنصار العقل فى الوقت نفسه .

والذى أوقع ليون جوتييه — فى هذا الخطأ هو أنه سوى بصفة غير شعورية بين مسلك الفلاسفة المسيحيين والمسلمين .

فالفلاسفة المسيحيون الذين توهموا أن عقائدهم مضادة للعقل كان

---

(١) جمهور العلماء قال : بجواز إيمان المقلد بشرط أن لا يخلو مكان فيه تجمع من وجود واحد على الأقل من المجتهدين ليأخذ عنه المقلدون

حرصهم الأول هو أنهم حطوا من شأن هذا العقل ، وعملوا على التهوين من أمره .

بل ذهبوا إلى ماهو أبعد من هذا فأمروا بالخضوع والاستسلام لطبقة الكهنوت ، ووصفوا حب العقل للاطلاع والرغبة فى التفسير والتعليل والفهم بأنه مروق من الدين وإلحاد .

وليس أدل على ذلك ، من أن — ديكارت — وهو من أكبر فلاسفة المسيحيين لم يؤمن إيمانا يعتمد على العقل واليقين،وإنما بنى إيمانه على أساس ماتلقاه فى طفولته من أبويه .

وأن — باسكال — وهو مفكر مسيحى آخر كان يقول :

« إن الإيمان نوع من المقامرة التى يضحى فيها الإنسان بعقله من أجل عقيدته » .

وكان يخاطب العقل بقوله :

[لتصمت أيها العقل العاجز الذى لاشأن له بالحديث فى هذه المشاكل الكبرى](١).

أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلى مؤمن فى وقت واحد دون أن يكون فى ذلك تناقض — ما — ودون أن يضطر إلى تحقير العقل أو الغض من شأنه . وعلى ذلك يكون كتابه — مناهج الأدلة — كتاب حق أريد به حق . وماوجد فى هذا الكتاب من آرائه وجد فى كل من كتابيه — تهافت الفلاسفة — و — فصل المقال —

وللإنصاف نقول : إذا كان ابن رشد قد سجل فى هذه الكتب شيئاً يختلف فى كثير أو قليل عما سجله فى شروحه لكتب أرسطو .

---

(١) د/ محمود قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٧٦

فليس لنا أن نحكم — متسرعين — على ابن رشد بأنه فيلسوف عقلى متطرف — كما يزعم البعض ، أو كما يفهمون — لأن الشارح رجل آخر غير الفيلسوف ، وقد يشرح الإنسان أو يترجم آراء غيره دون أن يقول رأيه فيها .

وإن كان ذلك فى رأينا يعد تقصيراً من ابن رشد فى عدم توضيحه لمثل هذه النقاط وقت شرحه لأرسطو ، لكن عذره فى ذلك أنه بشر يصيب ويخطىء .

(ج) ابن رشد وأرسطو :

لقد فتن ابن رشد بأرسطو إلى درجة أنه ملك عليه مشاعره ووجدانه بل وحياته كلها. ولقد بلغ إعجابه به حدا جعله يعتقد أنه المثل الأعلى للكمال وأن كل محاولة لإنشاء مذهب فلسفي بعده ضرب من العبث، وأن كل الذين حاولوا هذه المحاولة من بعــده أخفقوا كل الإخفاق لأن الإله اختاره وخصه بالحكمة وحده، ولذلك فقد أبى ابن رشد — في أول اشتغاله بالفسلفة — أن يكون له مذهب فلسفي خاص.

ولشدة إعجاب ابن رشد بأرسطو يقــول عنه في مقدمته لكتاب الطبيعة :

[إن مؤلف هذا الكتاب هو — أرسطو بن نيكوماخوس — أعقل أهل اليونان، وأكثرهم حكمة، وواضع علوم المنطق، والطبيعيات وما وراء الطبيعة، ومتممها.

وقد قلت : إنه واضعها لأن جميع الكتب التي وضعت قبله في هذه العلوم غير جديرة بالذكر بإزاء كتبه. وقلت : إنه متممها لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم أي مدة ألف وخمسمائة سنة لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه، ولا وجدوا خطأ فيه. ولا ريب في أن اجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر عجيب غريب يوجب تسميته ملكا إلهيا لا بشراً، ولذلك كان القدماء يسمونه — أرسطو الإلهي](١).

وقال في موضع آخر : [إننا نحمد الله حمدا كثيراً لأنه قدر الكمال

---

(١) د. محمد غلاب الفلسفة الإسلامية في المغرب ص ٧٤

لهذا الرجل — أرسطو — ووضعه فى درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر فى جميع الأزمان ، وربما كان البارى مشيراً إليه بما قال فى كتابه — القرآن — [قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء](١) .

وقال عنه ابن رشد فى موضع آخر : [إن برهان أرسطو لهو الحق المبين ، ويمكننا أن نقول: إن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه](٢) .

وفى موضع آخر يقول عنه ابن رشد : [كان هذا الإنسان قاعدة من قواعد الطبيعة ، ومثلا للكمال الذى فى إمكانها الوصول إليه](٣) .

لهذا اكتفى ابن رشد أول الأمر أن يقف حياته على شرح فلسفة أرسطو ، وإيضاح مذهبه العريض غير أن نيته شىء ، والذى حدث شىء آخر لأن أرسطو لم يصل إلى ابن رشد إلا من خلال الأفلاطونية الحديثة ومن خلال الشراح الاسكندريين من جهة ، ومن جهة أخرى وجود الكثير من جوانب مذهب أرسطو الحقيقى فى غموض وتعقيد . وهذان السببان هما اللذان حملا ابن رشد على أن ينشىء مذهبا فلسفيا دون قصد منه ولا اختيار ، إذ أن آراءه فى النظريات المعقدة من مذهب أرسطو خالفت جميع آراء الشراح الاسكندريين ، فكان ذلك من جانبه ابتكارا رفعه إلى مصاف الفلاسفة المبتدعين](٤) .

---

(١) من الآية ٧٣ من سورة آل عمران .
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) نفس المرجع ص ٧٥ .
(٤) نفس المرجع والصفحة .

متى تعرف ابن رشد على أرسطو ؟

ولقد تعرف ابن رشد على أرسطو فى سن مبكرة فى مستهل شبابه ، وفهم مذهبه ، ونبغ فى فلسفته الطبيعية ، وغير الطبيعية ، وشرح أكثر ما لأرسطو شرحا لم يسبق إليه حتى سماه دانتى فى الكوميديا الإلهية [الشارح الأكبر] وهذا ما جعل ابن طفيل يطلب من ابن رشد أن يلخص كتب أرسطو لقلق عبارته ، أو عبارة المترجمين عنه ، ولا يستطيع ابن رشد أن يلخص كتب أرسطو ولا أن يشرحها إلا إذا كان قد بلغ فيها شأوا كبيرا ، وفهمها فهما لا يستعصى عليه منها كلمة واحدة . يؤكد هذا قول صاحب المعجب على لسان ابن رشد : [استدعانى أبو بكر ابن طفيل يوما فقال لى : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس ، أوعبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيداً ليقرب مأخذها على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة .

قال أبو الوليد : فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس](١) .

وفهم ابن رشد فلسفة أرسطو أكثر من جميع الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه سواء كانوا فى المشرق العربى أو المغرب ، وكان ذلك لعدة أسباب :

---

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد ابن رشد ص ٧ نقلا عن المعجب فى تلخيص أخبار المغرب .

منها : أن ابن رشد عرف عددا من النقول لكتب أرسطو أكثر مما كان الفلاسفة المشارقة قد عرفوا . فوصل من خلال ذلك من طريق المقارنة والموازنة بين النقول المختلفة إلى كثير من آراء أرسطو الأصيلة من خلال تلك النقول المشوهة .

ومنها : أن ابن رشد كان يتمتع بعقل جبار يدانى عقل أرسطو .

ومنها : اللقاء الأول الذى كان بينه وبين الأمير أبى يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن ملأه إعجابا بهذا الأمير العالم الذى أحس فى مجلسه بأنه فى مجلس علم لافى مجلس طغيان ، وقد كلفه الأمير عن طريق ابن طفيل فى هذا المجلس بأن يشرح مؤلفات أرسطو ، وغمره الأمير بعطاياه ونعمه ، فشجعه ذلك على التبحر فى الفلسفة بعامة وفى فلسفة أرسطو بخاصة ، فأخذ يصول ويجول فى كتب أرسطو فألقى على ظلمتها الحالكة شعاعا قويا من نور ذكائه الوقاد ، وعلمه الفياض ، وآرائه اليقينية الثابتة حتى كشف غامضها ، وأوضح مبهمها ، وجعلها فى متناول ذهن كل من له إلمام بالحكمة بعد أن كانت مقصورة على الخاصة ، والممتازين ، ولا يفهمها إلا من انقطع لها(١) .

وقد عرف كل من أتوا بعد ابن رشد من الفلاسفة فضله على فلسفة أرسطو ، وأيقنوا بأنه لولاه لما انتفع بها إلا الأقلون من الخاصة وفى هذا يقول أحد فلاسفة أوربا : [ألقى أرسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ففسره وشرح غامضه ، ثم ألقى ابن رشد على كتب أرسطو نظرة صائبة ففسرها ، وشرح غامضها](٢) .

---

(١) د . محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٦٢ بتصرف .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

وكان ابن رشد هو الواجهة العريضة التى أطل منها أرسطو بفلسفته على أوربا . لذلك يصفه البعض بأنه أعظم الفلاسفة أثراً فى التفكير الأوربى ويقولون : [إن أرسطو نفسه لم يشغل العقل الأوربى كما شغله ابن رشد ، وإذا أنكر بعضنا أن يكون ابن رشد أعظم فى التفكير الأوربى أثراً من أرسطو ، فإنه لا يستطيع أن ينكر أن أثر أرسطو فى العقل الأوربى كان فى معظمه نتـــاج شروح ابن رشد على كتب أرسطو][1] .

هل كان ابن رشد أرسطياً صرفاً ؟ .

اتضح لنا فى ثنايا حديثنا المتقدم عن ابن رشد وأرسطو . أن ابن رشد فى أول اشتغاله بالفلسفة لم يكن فى نيته أن يكون له مذهب فلسفى خاص لأن إعجابه بأرسطو كان قد بلغ حداً جعله يعتقد أنه المثل الأعلى للكمال، وأن كل محاولة لإنشاء مذهب فلسفى من بعده ضرب من العبث . لهذا اكتفى ابن رشد أول الأمر أن يقف حياته على شرح فلسفة أرسطو ، وإيضاح مذهبه. إلا أن ابن رشد بعد ذلك أنشأ مذهبا فلسفيا دون قصد منه ولا اختيار .

والسبب فى ذلك أن ابن رشد عرف أرسطو من خلال الأفلاطونية الحديثة ، ومن خلال الشراح الاسكندريين ، فضلا عن أن كثيراً من جوانب مذهبه الحقيقى غامض ومعقد.

من هنا وجد له مذهب فلسفى خاص إذ أن آراءه فى النظريات المعقدة من مذهب أرسطو خالفت جميع آراء الشراح الاسكندريين . وفوق ذلك كانت له آراء خاصة خالفت آراء أرسطو ، فابن رشد وإن كان مفتونا

---

(١) د/ عمر فروخ . تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون صـ٦٤٨

بأرسطو إلا أنه ليس أرسطيا صرفا ، بل كان له من الآراء ما خالف فيها أرسطو ، لأن ابن رشد لم يستطع أن ينفلت من بيئته الدينية التى نشأ فيها . لذلك وجد على تفلسفه آثار كثيرة من علم الكلام تتبدى فى القضايا التى تناولها ، وفى سياق الجدال الذى اتبعه فى معالجة تلك القضايا ، ولا شك فى أن مذهبه فى القضاء وتعمقه فى الفقه ، وبيئته الدينية المحافظة ، واتجاه التفكير فى المشرق والمغرب يومذاك ، وفى الإسلام والنصرانية معاً . كل هذه كانت عوامل تميل بابن رشد عن جانب الفلسفة المطلقة إلى الأخذ بشىء من علم الكلام(١) من هنا خالف أرسطو فى بعض القضايا الفلسفية ، والنظريات الفكرية .

ولقد غالى بعض المؤرخين فى اتهام ابن رشد بالتعصب والمغالاة لأرسطو وتقديس مذهبه ، وحمل البعض منهم على الحكم عليه باقتفاء أثر أرسطو ، حذواً بحذو من غير مخالفة أو تجديد . يقول ابن خلدون فى تاريخه : [وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعا له غير مخالف](٢) .

ولئن دل كلام ابن خلدون هذا على اتباع ابن رشد لأرسطو فى شرحه ، وتلاخيصه لكتبه ، فإننا نجد فيلسوفا من فلاسفة الأندلس فى القرن السابع الهجرى — الثالث عشر الميلادى ، وهو — ابن سبعين — يعمم هذه الظاهرة ، ويحكم بها على ابن رشد ، سواء كانت فى شروحه لكتب أرسطو أو فى نتاجه الفكرى ، وتفكيره الفردى . يقول ابن سبعين : [وأما ابن رشد فمفتون بأرسطو ، ومعظم له ، ويكاد أن يقلده فى الحس والمعقولات ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد فى زمان واحد لقال هو به ، واعتقده ، وأعظم تآليفه من كلام أرسطو إما يلخصها ، أو يمشى معها فى نفسه] . ثم يقول فى وصفه : [قصير الباع

---

(١) نفس المرجع والصفحة .
(٢) ج ٢ ص ٤١١

قليل المعرفة ، بليد التصور . . . غير أنه قليل الفضول، ومنصف ، وعالم بعجزه ، ولا يعول عليه فى اجتهاده لأنه مقلد لأرسطو](١) .

ولعلنا نلمس من هذا التعصب والتحامل على ابن رشد أنه ما كان قصير الباع ، ولا قليل المعرفة ، ولا بليد التصور ، كما أن إعجابه بأرسطو لم يصل إلى حد البله والغباء الذى يجمع فيه بين المتناقضات فى معتقد واحد ، والذى يطمس معالم الجهود التى بذلها ابن رشد ، ويمحو كل أثر من آثار الجدة والابتكار فى مذهبه(٢) .

---

(١) د/ جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٣

(٢) د/ بيصار : فلسفة ابن رشد الوجود والخلود صـ ٤١ والتى بعدها

(د) بواعث البرهنة على العقائد عند ابن رشد :

ابن رشد فيلسوف مسلم من قبل كل شيء . ويحافظ على دينه ، وعقيدته من أي بعد أو انحراف وهذا ما جعله يتساءل في كتابه [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] ، عما إذا كان الاشتغال بالفلسفة أمرا يبيحه الشرع ، أو يحرمه ، أو يأمر به ، وإذا كان الشرع يأمر به . فهل الأمر به لجميع الناس ، أو لنفر منهم يقومون به لأنفسهم وللآخرين ؟ .

ووجد ابن رشد أن الجواب على مثل هذا التساؤل يتوقف على المعنى الذي تستخدم فيه الفلسفة للدلالة عليه .

فإذا كانت الفلسفة تستخدم في أمور جدلية سفسطية لا توصل إلى نتائج إيجابية ذات فائدة عامة أو خاصة . فإن الاشتغال بها أمر يأباه العقل السليم ، والفكر المستقيم ، وهي بهذا المعنى لا يقرها أي دين ، وينفر منها كل تشريع حكيم .

أما إذا كان المراد بها دراسة الموجودات واتخاذها دليلا على خالقها. لأن العلم بدقة الصنعة يدل على معرفة أدق وأشمل بالصانع . فمما لا ريب فيه عقلا أن كل دين ينبغي له أن يدعو العقل إلى جواره فيجعله خير أعوانه .

ووجد ابن رشد أن الفلسفة ما أريد بها في يوم من الأيام أن تكون لمجرد الجدل والسفسطة ، وإذا ما أرادها قوم أن تكون كذلك فقد خرجوا بها عن أصلها الذي وجدت من أجله ، وهو دراسة الموجودات ليتوصل منها إلى معرفة موجدها ، ولتكون دليلا يعمق الإيمان بخالقها .

وإذا كانت الفلسفة قد أريد بها دراسة الموجودات واتخذها دليلا على خالقها . فمما لا ريب فيه — كما يقول ابن رشد — أن كل دين لابد وأن يدعو العقل إلى جواره ، ويجعله خير أعوانه. وهذا يؤكد أن كل الأديان لا تحرم الاشتغال بالفلسفة بل تدعو إلى تعلمها والاشتغال بها . وهذا أمر يوجبه كل دين على من يستطيع النهوض به .

ويبين ابن رشد أن الدين الإسلامى باعتبار أنه الدين الخاتم ، ودين الشمول والعالمية لم يدع الناس إلى دراسة الكائنات فحسب ، بل حث على هذه الدراسة ، وأكد على الاعتناء بها فى محكم دستوره الخالد ، وفى كثير من آياته الكريمة ، والتى منها : [فاعتبروا يا أولى الأبصار](١) . [أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء](٢) . [أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت](٣) . [وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله الذى أتقن كل شيء](٤) . [ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور](٥) . [ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا](٦) . [اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون](٧)

---

(١) من الآية الثانية من سورة الحشر
(٢) من الآية ١٨٥ من سورة الأعراف
(٣) من الآية ١٧ إلى الآية ٢٠ من سورة الغاشية
(٤) من الآية ٨٨ من سورة النمل
(٥) من الآية الثالثة من سورة الملك
(٦) من الآية ١٥ إلى الآية ١٨ من سورة نوح
(٧) الآية ١٧ من سورة الحديد

[ولو ذهبنا نتتبع الآيات القرآنية التى تشير إلى مثل هـــذا المعنى لوجدنا عدداً كبيراً لا يكاد يدخل تحت حصر ، مما يدل على أن الاشتغال بالفلسفة ليس محظوراً فى نظر الدين كما قال ابن رشد ، بل ينتهى هـذا الفيلسوف إلى القول بأن الاشتغال بها أمر يوجبه الدين على من يستطيع النهوض به](١) .

وينتقل ابن رشد إلى القول بضرورة دراسة المنطق من منطلق دينى لأن الدين يأمر بالنظر فى الأشياء واعتبارها . والمقصود باعتبار الأشياء هنا هو : استخدام طريقة الاستنباط التى ينتقل فيها الباحث من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة .

وهذا لا يكون إلا بدراسة المنطق لأن القياس العقلى الذى يقرره هذا المنطق هو الذى يكشف لنا عن أسباب الظواهر والكائنات .

وهذا الكلام وإن كان غير مسلم به عند الجميع إلا أن ابن رشد اعتبر أن هذا النوع من القياس أو الاستنباط أسمى أنواع البراهين، لأن أنواع الأقيسة الأخرى لا توصل إلى الحقائق الدامغة التى يوصل إليها القياس العقلى المنطقى

فالقياس الجدلى : يعتمد على قضايا ظنية ، ويتبع طريقة أكثر تعقيداً من القياس المنطقى ، ولا تصل نتائجه إلى نفس اليقين الذى تتسم به نتائج القياس البرهانى. والقياس الخطابى: يستخدم آراء مشهورة متداولة يراد بها التأثير فى السامع حتى يصدق بالنتيجة التى يريد له الخطيب أن ينتهى إليها .

ويوجد نوع آخر من الأقيسة أقل شأناً من القياس الجدلى ، والقياس الخطابى . وهو قياس السفسطة . وبه يحاول صاحبه التموية على السامع حتى يظهر آراءه الفاسدة فى مظهر الحقيقة .

---

(١) د/ محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٦٦

فهذه الأقيسة الثلاثة لا تصل إلى درجة القياس المنطقى ، ولا توصل إلى نتائج يقينية مثله .

ولذلك متى أردنا أن نمتثل أوامر الشرع فى الاستدلال على وجود الله عن طريق معرفتنا الصحيحة لما خلق ، وجب علينا أن نميز أولا بين أنواع البراهين السابقة ، وأن نفهم شروطها .

ومعنى هذا أن البحث النظرى فى الأمور الدينية لا يتحقق فعلا إلا بدراسة منطق أرسطو ، وبمعرفة القياس بمعناه العام وأنواعه ، وما يصح أن يسمى قياسا برهانيا ، أولا يسمى كذلك(١) .

ويعقد ابن رشد مقارنة بين القياس المنطقى والقياس الفقهى الذى يستخدمه فقهاء المسلمين . ليبرر بذلك استخدام القياس المنطقى .

وخلاصة هذه المقارنة : أن الذى يدرس نصوص القرآن الكريم ، أو السنة النبوية الشريفة ليتخذ منهما مقدمات لأقيسة فقهية تستنبط منها الأحكام الشرعية الخاصة بالأمور الجزئية، مضطر بطبيعة الأمر إلى معرفة أنواع الأقيسة الفقهية ، وكذلك الأمر فيما يتصل بالنظر العقلى الذى أوجبه الشرع للاستدلال على وجود الخالق — جل وعلا — ، إذ كيف يحظر على الفيلسوف ما يباح للفقيه ؟ ! . وكيف نأمر إنسانا — ما — بالنظر فى الموجودات إذا لم نبح له فى الوقت ذاته أن يعلم الأساليب المنطقية التى تعد مقياسا يفرق به بين صحة التفكير النظرى ، أو فساده ؟ !

ويعلق الدكتور/محمود قاسم على مقارنة ابن رشد تلك فيقول : [وتلك فى الحق طريقة بارعة لجأ إليها فيلسوف قرطبة لتبرير الاشتغال بالفلسفة عندما يربط مصير الفلسفة بمصير الفقه ، لأنه من التناقض أن نبيح الاستدلال فى الفقه،وأن نحرمه فى الفلسفة ، ولوفعلنا ذلك لكان مسلكنا

---

(١) نفس المرجع ص ٦٦ والتى بعدها

أشد ما يكون مضادة لقواعد التفكير السليم ، لأن القياس فى الفقه ليس إلا نوعا من القياس العقلى ، و كيف يحق للفقيه أن يبرر مشروعية القياس الفقهى بقوله تعالى : [فاعتبروا يا أولى الأبصار](١) . ثم لا يحل للفيلسوف أن يتخذ هذه الآية نفسها دليلا على ضرورة استخدام القياس العقلى لتقرير عقائد الدين ؟!](٢) .

ونحن من جانبنا نرى أن هذه المقارنة من ابن رشد بين الأقيسة الفقهية ، والأقيسة العقلية ما هى إلا تبرير لاستخدام الأقيسة العقلية . كى ينطلق من هذا التبرير إلى أن البحث النظرى فى الأمور الدينية لا يتحقق فعلا إلا بدراسة منطق أرسطو . وتلك فى الحق طريقة بارعة فى نظر البعض لجأ إليها أبو الوليد لتبرير الاشتغال بالفلسفة . لأنه بذلك قد ربط بين مصير الفلسفة ومصير الفقه .

وفى رأينا أن ابن رشـــد لم يحرص على ذلك إلا لأنه فتن بأرسطو وبمنطقه .

ولو أنه لجأ إلى القول بأن الإسلام يأمر كل مسلم بأن يستخدم عقله وفكره فيما يحيط به من مخلوقات لتدله الفطرة الإلهية على وجود الخالق — سبحانه وتعالى — لما كان فى حاجة إلى عقد مقارنات ، ولا إلى تبرير لاستخدام المنطق ، والاشتغال بالفلسفة . ولكان بذلك سائراً على نهج الدين الذى أمرنا بالنظر والتدبر والتفكر والتعقل . بصرف النظر عن أن يكون ذلك الأمر الدينى مطابقا لما قال به أرسطو أو غير مطابق . إذ الفطرة التى لا تشوبها شائبة من عوامل الانحراف تستطيع مع استخدام العقل فيما خلق من أجله أن تتوصل إلى الاعتقاد فى وجود إليه واحد مستحق وحده للعبادة بدون احتياج إلى منطق أرسطو أو غيره .

---

(١) من الآية الثانية من سورة الحشر (٢) نفس المصدر ص ٦٧

فالعربي القديم تعرف على وجود الله لما سلمت فطرته واستخدم عقله ولما سئل عن الدليل على وجود الله قال : [سبحان الله ! ! إن البعر ليدل على البعير ، وإن أثر الأقدام ليـــدل على المسير ، فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وبحار ذات أمواج ، ألا يدل ذلك على وجود اللطيف الخبير ؟](١) وما كان هذا العربي يعرف أرسطو ولا منطقه .

وليست هذه دعوة منا إلى الإعراض عن التعرف على القياس العقلي بخاصة ، أو عدم الأخذ من تراث السابقين بعامة . بل هي دعوة إلى أن نجعل ما جاءنا عن الله ورسوله هو القاعدة والأساس وما وافق ذلك من تراث السابقين — بدون تمحل أو تكلف تأويل — نأخذه ولا نرده ما دامت فيه فائدة توصلنا إلى مزيد تعرف على الله — تعالى — كي نعبده ولا نشرك به شيئا .

أما أن يكون منطق أرسطو أو غيره هو أساس الانطلاق الفكري حتى ولو كانت هناك مخالفة بينه وبين الدين فهذا ما لا نرتضيه ، ولا يرتضيه مؤمن عقلي ، ولا نظن أن ابن رشد ذاته يخالفنا في ذلك .

ويوجد مبدأ قديم ، سار عليه كل ذي عقل سليم ، وفكر مستقيم . هو : [معرفة الرجال بالحق لا معرفة الحق بالرجال] .

والمرء متى التزم هذا المبدأ فلا ضير عليه أن يرتضي الحق أينما وجده .

— كما يقول الإمام الغزالي — حتى ولو كان ذلك في كتب الفلاسفة ، أو في كتب أشباه الفلاسفة — كإخوان الصفا — فإذا كان هذا الكلام معقولا في نفسه ، مؤيدا بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة ،

---

(١) الإمام ابن كثير في تفسيره : القرآن العظيم جـ ١ ص ٥٨ والتي بعدها .

فلا ينبغى أن يهجر ويترك ، لأننا لو رفضنا قبول الحق لأنه جاء على لسان من لا نثق به لكان معنى ذلك أننا نهجر كثيرا من الحق(١) .

وإذا كان الفلاسفة القدماء قد كشفوا عن بعض الحقائق كمعرفة البراهين المنطقية . فمن الواجب أن نستعين بما كتبوا . لأنه من العبث أن نطرح كل معرفة سابقة ، ونستأنف البحث من جديد .

وإذا كان الإغريق قد سبقوا بقية الأمم فى الدراسات العلمية ، واطلع المسلمون على ثقافتهم ، وعلومهم . فليس عليهم من حرج لو أخذوا عنهم ما يرونه حقا من هذه العلوم .

وقد يوجد اعتراض صبيانى يقول : كيف يجوز للمسلمين أن يأخذوا عن قوم يختلفون عنهم فى الدين ؟ !

وإن كان مثل هذا الاعتراض لا يؤبه به إلا أننا نقول : إن الاختلاف فى الدين لا يحول دون الانتفاع بالحقائق التى كشفت عنها الأجيال السابقة أو المعاصرة ، لأننا لو قلنا بوجوب الاتحاد فى الدين حتى يأخذ العلماء بعضهم عن بعض لتحجر العلم ، ولانقطعت بالانسانية كل السبل وخصوصا فى هذا العصر التى أصبحت فيه المعرفة عالمية لا قومية(٢) .

إن الذى يعنينا هو أن نعرف الرجال بالحق ، لا أن نعرف الحق بالرجال ، والحكمة ضالة المؤمن ، أنى وجدها التهمها .

وقد فطن ابن رشد إلى ذلك فقال : [فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى

---

(١) أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص ١٧١

(٢) د/ محمود قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٦٨ والتى بعدها بتصرف .

كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك . فإن كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه] .

بل أوجب ابن رشد النظر فيما كتبه السابقون بقوله : [فقد يجب علينا . . . أن ننظر فى الذى قالوه . . . وماأثبتوه فى كتبهم. فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان غير موافق للحق. نبهنا عليه وحذرنا منه ، وعذرناهم](١) .

إن العقل لا يستطيع أن يصل إلى الحقيقة دفعة واحدة . لذا كان من الواجب أن تتعاون الأجيال ، وأن يكون هناك نوع من التضامن بين السابق واللاحق لأن تحصيل المعرفة ليس بالأمر اليسير ، وتاريخ العلوم خير دليل على ذلك .

من هذا المنطلق اعتبر ابن رشد أن الاطلاع على كتب الفلسفة ، وعلى ما اهتدى إليه السابقون من حقائق ، ليس نوعا من التعرف العقلى وفقط بل هو أمر يوجبه الشرع ، ويأمر به الدين كل قادر عليه ، لأن فيه اقتصادا للمجهود ، وعونا على تحصيل العلم ، وسبيلا إلى القضاء على الشبهات التى يؤدى إليها احتكاك الثقافات ، والديانات المختلفة .

وقد أخذ ابن رشد نفسه بهذه القاعدة المنهجية فاطلع على فلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة وعلى ما كتبه الفلاسفة والمفكرون المسلمون قبله من أمثال الفارابى ، وابن سينا ، والغزالى وابن باجه ، وابن طفيل .

ولم يكن ابن رشد فى كل هذا مقلدا ، أو ناقلا ، بل كان يتخذ الفلسفة سبيلا لمعرفة الحقيقة التى يوجب العقل والشرع معرفتها على حد سواء ، وما كان له أن يخشى من الفلسفة ضررا ، أو شرا . لأن العقل السليم

---

(١) نفس المرجع ص ٦٩

لا يمكن أن يؤدى إلى حقيقة مناقضة لما يقرره الدين الصحيح الذى يأمر ويحض على كسب المعرفة ، وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، إذا لم تكن هناك سوى حقيقة واحدة . هى حقيقة العقل والشرع معا(١) ! .

ولقد عاب ابن رشد على الذين يحرمون استخدام البراهين المنطقية(٢) متذرعين فى ذلك بأنها استخدمت بعد الصدر الأول من الإسلام وأنها بدعة ، وقال لهم : إذا كنتم قد حرمتم استخدام البراهين المنطقية فلم لم تحرموا استخدام القياس الفقهى وتصفوه أيضا بأنه بدعة ؟! وأنتم تعلمون حق العلم أن القياس الفقهى استخدم بعد هذا العصر أيضا . وإذا قالوا : إن القياس الفقهى ليس بدعة ، وجب عليهم أن يعترفوا بأن القياس المنطقى هو الآخر ليس بدعة . وإلا وقعوا فى التناقض(٣) .

ولنا أن نقول لابن رشد : ردا عن هؤلاء المخالفين له(٤) ليس بلازم إذا حرموا استخدام البراهين المنطقية أن يحرموا البراهين الفقهية لأن كلا منهما قد استحدث بعد العصر الأول من الإسلام. لأن القياس الفقهى يعتمد على أصل موجود فى الدين . فهو من هذا المنطلق ليس مستحدثا . أما القياس المنطقى فقد جاء من عند أرسطو وليس له فى الدين مايقاس عليه ، فهو مستحدث من كل الوجوه .

وإن كنا نرى أيضا : أن الدين قد طلب منا إعمال الفكر واستخدام العقل كى نصل إلى حقائق ثابتة لا يناقض بعضها بعضا . فليس عيبا

---

(١) نفس المرجع ص ٧٠

(٢) وهم قلة من المسلمين سماهم ابن رشد باسم — الحشوية —

(٣) نفس المرجع ص ٦٨

(٤) إنطلاقاً من مبدأ معرفة الرجال بالحق لا الحق بالرجال .

أن تدعو الشرائع وبخاصة الشريعة الإسلامية إلى النظر العقلي، وإلى التأمل والتفكير، واستخدام البراهين المنطقية. بل العيب كل العيب إهمال العقل، والحط من شأنه والتهوين من أمره، وأمره بالخضوع والاستسلام لطبقة الكهنوت، والحجر عليه بحجة أن حب الاطلاع والرغبة فى التفسير والتعليل والفهم مروق من الدين وإلحاد فيه .

(هـ) البرهنة على وجود الله — تبارك وتعالى — :

يرى ابن رشد أن أول ما ينبغى لكل باحث فى الفلسفة، يؤمن بالعقل وقيمته ، ويعمل جاهدا على الوفاق بين هذا العقل ، وبين الدين . أن يبدأ قبل كل شىء بالتدليل على وجود الله ومعرفته معرفة يقينية .

ذلك أن معرفة الله معرفة برهانية قائمة على أساس العقل والتفكير يجب أن تكون سابقة لكل معرفة سواها ، لأنها فى الواقع مقدمة ضرورية لمعرفة وحدانيته ، وصفاته ، وأفعاله كخلق العالم ، وبعث الرسل ، ومسألة الحشر وأحواله .

وحتى تكون البرهنة على وجود الله يقينية . فلابد للباحث أن يعرض أولا لأدلة الفرق الإسلامية التى سبقته والتى كانت لها الغلبة على تفكير المسلمين .

وهذا ما فعله ابن رشد عند التدليل على وجود الله — تبارك وتعالى — فقد بدأ بمناقشة آراء هذه الفرق فى الأندلس وأشهرها .

(أ) طائفة أهل الظاهر ، ويطلق عليها اسم الحشوية .

(ب) طائفة الأشعرية التى تمثل أهل السنة ، وهم من المتكلمين .

(ج) طائفة الباطنية ، ويدخل فيها ابن رشد أهل التصوف .

ويعيب ابن رشد على هذه الطوائف الثلاث أنها ركنت إلى قضايا وتأويلات مستحدثة على الرغم من أن كل طائفة منها تزعم أنها وحدها هى التى تعبر عن الروح الحقيقية للدين، وتبيح لنفسها تبعا لهذا الزعم أن تصف

كل طائفة أو جماعة تخالفها فى الرأى بأنها إما كافرة وإما مبتدعة ، مما أدى إلى الفرقة ، والتناحر البغيض بين المسلمين(١) .

وبإيجاز شديد نعرض لآراء هـذه الفرق وموقف ابن رشد منها . ثم نأتى بالأدلة التى أثبتها ابن رشد وبرهن بها على وجود الله — رب العالمين — والمراجع الرئيسية لنا فى هذا الموضوع هى : — فصل المقال — و — الكشف عن مناهج الأدلة — لابن رشد . و — ابن رشد وفلسفته الدينية — للدكتور/محمود قاسم .

أولا : أدلة أهل الظاهر : ترى هذه الفئة أن الوحى هو الطريق الوحيد لمعرفة وجود الخالق ، وأنه يكفى أن النبى — ﷺ — قد أخبر بوجود الإله لكى يؤمن الناس به ، وأن العقل عاجز عن إثبات وجود الله ، وهى لذلك تحرم التأويل ، وتلتزم ظاهر الشرع ، وتقف عنده .

وقد يبدو هـذا الرأى سليما للوهلة الأولى . لكنه فى الحقيقة طعن للشريعة التى تعتبر العقل ضرورة كى يتحقق الإيمان به .

وقد وصف ابن رشد هـذه الفئة بالجهل ، وبلادة القريحة ، وضعف التفكير . لأنهم أهملوا العقل الذى يتطلبه الإيمان بالأنبياء والرسل بادىء ذى بدء .

وأوجبوا على المؤمن أن يلتزم ظاهر الشرع وأن يتجنب كل تفسير أو تأويل لآيات القرآن الكريم حتى تلك الآيات التى توهم التشبيه والتجسيم ، والتى تنسب إلى الله سبحانه وتعالى ، صفات خلقه من البشر ، ولقد بالغوا

---

(١) د/محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٨٠ بتصرف

فى الاعتماد على ظاهر الآيات والأحاديث التى يفهم منها التشبيه فوقعوا فى التجسيم حتى أثبتوا لله جسما(١) .

ويوم أن أهمل أهل الظاهر العقل ، والتفكير به فى إثبات وجود الله عن طريق مخلوقاته، فقد أنكروا بذلك أبسط مبادىء العقل ، ويعنى به ابن رشد مبدأ السببية العام ، وهو ذاك المبدأ الذى يقول : بأن لكل شىء مبدأ ، وأن الأسباب تؤدى إلى نفس النتائج كما تدل على ذلك الأمور الحسية التى تقع تحت ملاحظتنا دون انقطاع . وإذا عجز العقل كما يقول أهل الظاهر عن إدراك معنى السببية الذى يكاد يكون بدهيا لدى الطفل ، بل لدى الهمجى أيضاً ، فليس له إذن إلا أن يتقبل العقائد قبولا سلبيا دون أن يحاول فهمها، أو إدراك مراميها وغاياتها، ولم يرد ابن رشد على هذه الطائفة بالحجج العقلية لأنهم فى نظره يجهلون هذه الحجج،ومن العبث أن يخاطبهم بلسان يجهلونه ، فخاطبهم بما يتلاءم مع طباعهم ، ومستوى تفكيرهم ، فلجأ إلى الآيات القرآنية الكريمة — التى لا تحتاج إلى أى تأويل — وحاجهم بها لأنها تأمر باستخدام العقل الذى هو ضرورة فى إثبات وجود الله ، والإيمان به . كقوله تعالى : [يأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون](٢) .

ومثل قوله تعالى : [إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء

---

(١) وهؤلاء هم ما يسمون بجماعة الحشوية

(٢) الآيتان ٢١ ، ٢٢ من سورة البقرة

من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون](١) .

ومثل قوله عز شأنه : [إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار](٢) ،

وغير ذلك من الآيات التى تدل على هذا المعنى فى كثير من مواضع القرآن الكريم .

ويوجز ابن رشد رأيه فى هذا المقام بقوله : [إن الشريعة قسمان ظاهر ، ومؤول . وإن الظاهر منها فرض الجمهور ، وإن المؤول فرض العلماء] .

وقد كان المسلمون فى الصدر الأول من الإسلام يفرقون حقيقة بين الظاهر ، والباطن فى الشرع . ويقررون أنه ينبغى ألا يصرح بالتأويل إلا لمن هو أهل له . والدليل على ذلك ما رواه البخارى عن على رضى الله عنه أنه قال : [حدثوا الناس بما يعرفون . أتريدون أن يكذب الله ورسوله](٣). هذا وقد فرق بعض السلف بين هذين القسمين فى الشريعة. فإذا أخطأ العالم بعد ذلك فى فهمه للقسم الذى ينبغى تأويله فإن كان أخطأ بسبب شبهة عرضت له ، وجب ألا نسارع إلى الحكم بتكفيره ، ولذلك قال : عليه الصلاة والسلام : [إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر] (٤).

---

(١) الآية ١٦٤ من سورة البقرة

(٢) الآيتان ١٩٠ ، ١٩١ من سورة آل عمران

(٣) الحديث موقوف ونصه : حدثوا الناس بما يعرفون . أتحبون أن يكذب الله ورسوله — البخارى — كتاب العلم — جـ١ صـ٢٢٥ م السلفية :

(٤) الحديث عن عمرو بن العاص . أخرجه البخارى باب أجر الحاكم جـ١٣ صـ٣١٨ ونصه : [إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران . وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر] .

أما إذا أخطأ بغير عذر فإن كان خطؤه فى العقائد الأولى، كالإيمان بوجود الله، وملائكته، ورسله، واليوم الآخر، فيعد تأويله كفراً.

أما إذا كان فى بعض المسائل الجزئية كالعبادات أو المعاملات كان ذلك ابتداعا.

ولقد أخذ ابن رشد على أبى حامد الغزالى تصريحه ببعض التأويلات فى كتبه للعامة من الناس. وقد أدى هذا التصريح — منه ومن غيره — إلى نشأة فرق متنافرة فى الإسلام حاولت كل فرقة منها أن تكفر غيرها، وأن تحكم على آرائها بأنها بدع ومروق[١].

ثانياً — أدلة الأشعرية:

وإذا كان ابن رشد لم يحفل كثيراً بأهل الظاهر لأنهم — فى نظره — قد بلغوا حداً كبيراً من الغباء. إلا أنه قد وقف من الأشاعرة وقفة طويلة لمناقشتهم. واعترف بأنهم خصوم أقوياء، لهم خطرهم، وبخاصة بعد أن تغلغلت آراؤهم فى النفوس، لأنها اعتمدت على حجج لها مسحة من المنطق، وإن لم تكن منطقية فى حقيقة الأمر إذ هى أدلة جدلية[٢].

ولقد اعتمد الأشاعرة فى إثبات وجود الله — تبارك وتعالى — على برهانين اثنين.

البرهان الأول: ينبنى على نظريتهم فى الجوهر الفرد.

والبرهان الثانى هو: القائم على التفرقة بين الممكن والواجب.

وسنأتى — بإيجاز — بالبرهانين، وإبطال ابن رشد لها.

---

(١) د/ محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٨١، والتى بعدها بتلخيص.

(٢) نفس المرجع ص ٨٥ والتى بعدها بتصرف.

أما البرهان الأول القائم على نظرية الجوهر الفرد(١) فخلاصته — كما قال الأشاعرة لدعم رأيهم فى حدوث العالم :

لما كان العالم مكونا من أجزاء ، ولما كانت هذه الأجزاء من الممكن اتصالها وانفصالها ، ومن الممكن حركتها وسكونها. إذ أنه لو كانت من طبيعتها ساكنة ، أو متحركة لكانت أبداً على حالتها الطبيعية ، ولما مرت من حال إلى حال . وهذا خلاف المشاهد ،فبما أنها تجتمع وتفترق فلا بد لها من فاعل يجمع منها المجتمع ، ويفرق منها المفرق، وهو الله(٢) رب العالمين.

فالأشاعرة يرون أن أشياء العالم مركبة من جواهر فردة — أى ذرات كلها منها مؤلف من جوهر ، وصورة .

والصورة هى صفات دائمة التغير والتعاقب على الجواهر . وبما أن كل متغير حادث ، فالكون المركب من هذه الجواهر والصور حادث ، وكل حادث بحاجة إلى محدث ، وهو الله رب العالمين .

فهم برهنوا على حدوث الجوهر الفرد بثلاث مقدمات :

الأولى : [أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض] بمعنى أن كل جوهر له صفات عارضة لا يمكن أن يوجد دونها .

والثانية : [أن هذه الأعراض حادثة] لأنها تتغير .

---

(١) الجوهر الفرد اصطلاح عربى لمبدأ الذرة عند الفلاسفة اليونان، كديموقريطس ، وأبيقوروس القائلين: بأن العـــالم مكون من عناصر أو ذرات متناهية فى الصغر ، وغير قابلة للقسمة ، ولذلك سماها بعض متكلمى الإسلام — الجزء الذى لا يتجزأ — ومنهم المعتزلة وعلى رأسهم العلاف ٢٣٥ هـ .

(٢) هامش ص ٦٦ من كتاب ابن رشد الشعاع الأخير للأستاذ / خليل شرف الدين .

والثالثة : [أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث] .

فإذا كانت هذه الجواهر حادثة كان العالم الذى يتألف منها حادثاً ، واحتاج فى حدوثه إلى سبب .

وهذا السبب هو الله — سبحانه وتعالى .

ويرد ابن رشد على نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة بقوله : إن هذه النظرية غير يقينية ، وإنها معقدة حتى على الحاذقين بالجدل .

ونستطيع أن نتبع معهم طريقه الجدل ، أو القسمة العقلية فنقول: إنه لا يمكن اعتبار الخالق — جل شأنه — قديما ، أو حادثا على مذهبهم ، لأنه لو كان حادثاً لوجب أن يحتاج إلى محدث ، وهذا المحدث يحتاج إلى آخر ، وهكذا إلى ما لانهاية له .

وهذا يؤدى إلى الدور ، أو التسلسل ، وهما باطلان عقلا ، لأنهما لا يوصلان إلى نتيجة إيجابية .

كذلك لا يمكن اعتباره قديما — فى نظر ابن رشد — لأن فعله — وهو الخلق — لابد وأن يكون قديما مثله ، وبناء على ذلك يجب أن تكون الأشياء التى ينصب عليها هذا الفعل قديمة أيضا . وهذا يؤدى إلى عكس ما يرون من إثبات حدوثها . فأى الفرضين فرضنا كانت النتيجة غير مقنعة . ولهذا يصف طريقتهم بأنها غير برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ — جل وعلا — (١) .

وإن قال الأشاعرة . فعل الله قديم ، والأشياء التى ينصب عليها هذا الفعل حادثة .

---

(١) نفس المرجع ص ٨٧

قلنا لهم : لم تسلموا من التناقض[١] . لأن من أصولكم الأساسية أن كل ما يقترن بالحوادث فهو حادث مثلها . أى أنهم يضطرون إلى القول : بأن لله — سبحانه — أفعالا تحدث فى الزمن ، وهذا أمر لا يرتضونه ، لأنهم يقولون : إن الله قديم ، ولا يوصف بصفات حادثة .

ولئن قالوا : إن الله يخلق الأشياء الحادثة بإرادة قديمة .

قلنا لهم : ليس هذا فى الحقيقة حلالها ، وإنما هو ترك للمشكلة كما هى ، بل ربما كان ذلك الجواب سببا فى تعقيدها ، لأننا سواء أفرضنا الإرادة قديمة أم حادثة فإننا نجد أنفسنا دائما أمام ثلاثة فروض :

(ا) إما أن ننسب إلى الله — تعالى — أفعالا حادثة ، وإرادة حادثة .

(ب) وإما أن ننسب إلى الله — جل شأنه — أفعالا حادثة ، وإرادة قديمة .

وبدهى أن الأشاعرة لا يسلمون بصحة هذين الفرضين لأنهم ينكرون أن تكون إرادة الله حادثة ، وأيضا يرون أن الذى لا يخلو من الحوادث فهو حادث كذلك .

ولم يبق إلا الفرض الثالث وهو :

(ج) أن ننسب إلى الله — عز وجل — أفعالا قديمة ، وإرادة قديمة .

ونناقش معهم هذا الفرض فنقول :

---

(١) قد يتوهم أن ابن رشد قال بقدم العالم — لا — لقد قال بحدوثه ودلل على ذلك بالعديد من الأدلة عند الحديث عن العالم .

لو قلتم : بأن الأفعال قديمة . لكان ذلك رجوعا صريحا إلى الصعوبة التى ألجأت فلاسفة المسلمين من أمثال الفارابى وابن سينا إلى تفسير الخلق بنظرية غريبة عن روح الدين ، وهى نظرية الفيض(١) — التى تتلخص فى أن الله سبحانه يفيض عنه عقل ، وعن هذا العقل عقل آخر . وهكذا حتى ينتهى إلى العقل العاشر الذى يكون منه الفيض إلى الأجسام التى يحتوى عليها الكون .

وليس للأشاعرة — فيما عدا ذلك — أن يسووا بين الأفعال القديمة والإرادة القديمة . لأننا نعلم أن الفعل شىء والإرادة شىء آخر فالإرادة شرط فى وجود الفعل ، وليس هناك ما يجيز لنا التسوية بين الشرط والمشروط .

وأيضا نجد أنفسنا أمام هذه الصعوبات عند القول : بقدم الإرادة . إذ ما الذى يوجب أن تكون الإرادة سببا فى وجود فعل من الأفعال فى وقت دون آخر ؟ .

وإذا كانت سابقة للفعل فلا بد من وجود عزم ، أو تصميم على إيجاد نتيجة هذا الفعل ، وهذا العزم ، أو التصميم لم يكن موجوداً قبل ذلك فيكون حادثاً . فكل هذه شكوك عويصة يعجز عن حلها علماء الكلام . فكيف يحق لهم ان يكلفوا الجمهور بفهمها(٢) .

---

(١) الفلاسفة يقولون : الكون فاض عن الواحد ، والفيض واجب — أى قديم — أما الفقهاء ، والمتكلمون — وخاصة الأشاعرة — فإنهم يقولون: الكون حادث ، وليس قديما ، ولا قديم إلا الله . أى أن الكون ممكن . والإمكان ينافى الفيض [هامش ص ١١٨ ابن رشد الشماع الأخير خليل شرف الدين] .

(٢) د/ محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٨٩

وياليت الأشاعرة — كما يقول ابن رشد — لجأوا إلى طريقة معرفة الله — تبارك وتعالى — كما أرادها القرآن الكريم للجمهور ، فهى أكثر وضوحا من طريقتهم . وهى فى الوقت نفسه طريقة الحكماء والفلاسفة . فهم لا يفترقون عن العوام إلا من جهة درجة العلم ، والتعمق فيه .

يؤكد ذلك ماقاله علماء عصرنا . إن المعرفة العلمية امتداد للمعرفة العادية لدى الجمهور ، وليست مضادة لها فى جوهرها(١)

وبعد أن انتهى ابن رشد من إبطال برهان الجوهر الفرد عند الأشاعرة بدأ فى سرد برهانهم الثانى — برهان الممكن والواجب — ثم أبطله أيضا .

ومفاد هذا البرهان — كما أشار إليه أبو المعالى أحـــد كبار دعاة الأشعرية — . [إن كل شىء إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون ممكنا .

وبما أن العالم ممكن ، فمعنى ذلك أنه لابد له من سبب جعله ممكنا ، وجعله على ماهو عليه الآن](٢)

وهذه طريقة أخرى فى البرهنة على وجود الله — تبارك وتعالى — سلكها أبو المعالى ، وتنحصر فى التفرقة بين الواجب والممكن . فالعالم جائز الحدوث ومن الممكن أن يوجد على نحو آخر غير الذى يوجد عليه ، وإذن فلابد من وجود سبب جعله على هذا النحو الذى هو عليه الآن .

ولقد كتب لبرهان الممكن والواجب هذا ، مجد عريض فى علم الكلام وفى الفلسفة الإسلامية ، ثم فى الفلسفة المسيحية فى أثناء العصور الوسطى وحتى الآن .

---

(١) نفس المصدر ص ٨٩

(٢) الأستاذ / خليل شرف الدين ابن رشد الشعاع الأخير ص ١١٨

ولقد كان أساساً اعتمد عليه ابن سينا لوضع برهان آخر — أخذه عنه الأوربيون —

فابن سينا قسم الممكن إلى نوعين : نوع منها يقال عنه : إنه ممكن فى ذاته ، ونوع يوصف بأنه واجب بغيره ، وممكن فى حد ذاته .

فالأول : هو الممكن الذى لم تقض الإرادة الإلهية إيجاده بالفعل وهو مايقال عنه : إنه موجود بالقوة ، لأنه لم يوجد بعد .

والثانى : هو الممكن فى ذاته الذى اقتضت الإرادة الإلهية إيجاده بالفعل فوجد بعد أن لم يكن موجودا ، وهو مايقال عنه : إنه موجود بالفعل . ويقال عنه أيضا : إنه واجب الوجود بغيره فأصبح وجوده واجبا بناء على إرادة خالقه .

وفى هذا الممكن الذى وجد بالفعل وهو مايطلق عليه واجب الوجود بغيره نستطيع التفرقة بين شيئين هما : — الماهية — وهى المادة المجردة عن الصورة — و — الوجود — الذى هو شىء يعرض لها من الخارج ويجعل وجودها ضروريا بعد أن كان مجرد إمكان .

ويرى ابن رشد أن هذا ليس ببرهان ، . فالذين يعتقدون أن الكون بجميع مايحتوى عليه يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما يوجد عليه حسب الواقع يشبهون هؤلاء الذين ينكرون وجود غايات فى الطبيعة ويجحدون وجود الأسباب الضرورية ويظنون أن الصدفة وحدها تكفى فى تحقيق أشد الغايات أو النتائج اختلافا ، مع أن الصدفة التى قد يقال : إنها تفسر كل شىء لاتفسر فى الواقع شيئا .

وهم فى ذلك أيضا كرجل جاهل فحص آلة مصنوعة بدقة لأمر معين

نخيل إليه أنها من الممكن أن تركب بطريقة أخرى دون أن يطرأ أى تعديل أو تحوير على الغاية التى صنعت من أجلها .

وأيضاً هم يشبهون هذا العالم الذى دفعه غروره فى القرن التاسع عشر إلى القول : بأن العين الإنسانية أداة ناقصة للإبصار ، وإنه من الممكن أن توجد على وضع أفضل مما هى عليه . وبأن الجسم العضوى يحتوى على أعضاء كان يمكن ألا توجد فيه(١) .

لذلك : فإن ابن رشد يرى عكس مارآه أبو المعالى وبقية الأشاعرة من بعده فى البرهنة على وجود الله — تعالى — بالتفرقة بين الواجب والممكن

ويقول : إن هذا العالم إنما وجد على حالته التى هو عليها لأنه أفضل عالم ممكن . وليس فى ذلك إنكار للإرادة الإلهية كما ظن ذلك الإمام — ابن تيمية — لأن الإرادة الإلهية لا تشبه إرادة الإنسان فى شىء ، فهى أسمى من أن تتردد فى اختيار أحد الجائزين .

إذ أن هـــذا التردد شأن الإنسان الذى يجهل أى الجائزين أحق بالاختيار .

وهذا هو السبب الذى جعل ابن رشد يحكم بأن المتكلمين ، وبخاصة أبى المعالى صاحب هذا البرهان جماعة يجهلون حكمة الخالق — جل شأنه — الذى حدد لكل شىء غايته .

ويتساءل ابن رشد متعجبا : وكيف يمكن قبول هذا البرهان الذى ينفى فكرة الحكمة الربانية والتدبير الإلهى ؟!

---

(١) د/ محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٩٠ والتى بعدها مع تقديم وتأخير .

وأى حكمة هناك لو كان الإنسان يستطيع القيام بجميع أعمـــاله ، وأفعاله بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين . والشم يتأتى بالعين كما يتأتى بالأنف ؟ !

وهذا كله إبطال للحكمة الإلهية ، وإبطال للمعنى الذى سمى الله به نفسه — حكيما — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وفوق إبطال ابن رشد لبرهان الممكن والواجب فقد رد على ابن سينا منكراً هذه التفرقة فى الممكن . واتهم ابن سينا بالسذاجة ، وقال عن رأيه إنه غاية فى الوهن والسقوط

لأنه يبدأ بأن يفرق بين ماهية الشىء ووجوده تفرقة ذهنية منطقية ، ثم يعتقد أنها توجد بحسب الحقيقة وجودا واقعيا .

وهذه صورة — كما يقول عنها ابن رشد — إنها من المذهب الفلسفى الساذج الذى يظن أن وجود المصطلحات دليـــل على وجود مايقابلها فى الخارج . مع أننا نعلم أن الإنسان قد يضع ألفاظا لـكائنات خيالية أسطورية — كالعنقاء —

وأيضا : فإننا نجد هذه التفرقة غير مجدية ، لأن الله - سبحانه وتعالى - يخلق الأشياء دفعة واحدة ماهية ووجوداً ، لأننا لو قلنا : بأن الماهية تسبق الوجود لكان معناه أننا نقول : بأن العدم الذى تنشأ منه الأشياء ذات حقيقة ، وهذا ما وقع فيه — المعتزلة — من المتكلمين عندما قالوا : إن العدم ذات ، وإنه يحتوى على الجوهر والأعراض قبل حدوثها ، وهم بذلك يتدرجون إلى القول بقدم المادة الأولى التى تخلق منها الأشياء ، وهذا ما وقع فيه فلاسفة الإغريق من قبل (١)

---

(١) نفس المرجع ص ٩١

ويقول ابن رشد فوق ما قاله عن نظرية ابن سينا فى تقسيم الممكن : إن نظرية ابن سينا هذه ليست خاطئة فحسب ، وإنما هى خطر على العامة من الناس ، لأنهـــا توهمهم بأن الله ليس حكيما فى خلقه إذ أنه كان من الممكن أن يكون العالم على شكل أحسن من شكله الحالى ، وفى هـذا الوهم ، أو الظن ، شك فى حكمة الخالق.

ونحن نوافق الأستاذ/خليل شرف الدين فى رأيه : بأن ابن رشد قد تحامل على ابن سينا فى هذه النقطة بالذات حين اتهمه بالسطحية، والسذاجة لأنه يوجد فارق بين — ممكن الوجود — و — وجود الممكن .

فممكن الوجود — كما يقول ابن سينا — موجود بالقوة فهو موجود ذهنيا وفقط .

أما وجود الممكن . فهو موجود فى الخارج أى موجود بالفعل . فالماهية : مادة دون صورة . والهوية : مادة تلقت صورة ، وأصبحت موجودة فعلا . فأين هى السطحية ، أو السذاجة هنا(١) .

ثالثا : أدلة الصوفية :

بعد أن عرضنا لأدلة أهل الظاهر والأشاعرة وأقام ابن رشد الأدلة على ردها . فإننا نعرض لأدلة المتصوفة ورد ابن رشد عليها .

ويبين ابن رشد أن الصوفية لا يبنون براهينهم على مقدمات يقينية — كما يفعل العلماء — أو على مقدمات ظنية ، أو مشهورة — كما يفعل أهل الكلام — بل زعموا أنهم يستطيعون الوصول إلى معرفة وجود الله بنوع من الحدس الصوفى الذى يتلخص فى أن الإنسان متى كبح جماح

---

(١) ابن رشد الشعاع الأخير هامش ص ١١٩

شهواته ، وانتهى إلى القضاء على رغباته المادية ، والدنيوية، فإنه قد يتاح له الاتصال بالله ، أو العروج إلى الملا الأعلى .

وعندئذ تفيض فى نفسه معرفة إلهية لا تجرى على السنن المعروفة ، أو الطبيعية ، فليست المعرفة نوعا من الاكتساب ، أو نتيجة للتحصيل المستمر المتأنى .

وإنما هى نوع من الفيض ، أو الكشف الإلهى الذى ينبثق فى نفس العارف دفعة واحدة ، فتنفتح له آفاق العالمين . عالم الخلق ، وعالم الأمر .

ولقد أكد المتصوفة رأيهم هذا بتأويل بعض الآيات القرآنية الكريمة تأويلا ربما لم يشاركهم فيه كثير من المسلمين . فمن تلك الآيات قوله تعالى : [واتقوا الله ويعلمكم الله](١) .

وقوله : [والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا](٢) .

ولم يرتض ابن رشد من المتصوفة هذا التأويل ، ولا هذه الأدلة . ويقول :

لو فرضنا — جدلا — أن كلامهم صحيح لترتب على ذلك نتائج ذات خطر وشأن . بمعنى أن الإسلام لن يكون فى متناول الناس جميعا ، بل فى متناول طائفة خاصة منهم تدعى لنفسها حقا تنكره على الآخرين. فهى وحدها التى تستطيع أن تفهم الشرع ، وأن تتوغل فى الدين برفق ، أو بغير رفق، وهى التى ستنصب نفسها حكما فى تأويل الآيات تأويلا لا تضبطه قواعد ، ولا يقف عند حدود وليس لغيرهم — ممن حرموا الوصول إلى

---

(١) من الآية ٢٨٢ من سورة البقرة .
(٢) من الآية ٦٩ من سورة العنكبوت ،

هذه المنزلة — إلا أن يأخذوا عنهم ، وأن يمتثلوا لهم ، وكأننا نرى ظهور طبقة خاصة من الكهنوت فى الإسلام ، أى طبقة تريد أن تحتكر التأويل وتبيح لنفسها أن تحقر العقل والمنطق ، وأن تنادى بوجود حقائق باطنة خفية ليس للعقل أن يضعها موضع البحث والمناقشة.

وهذه فى الحق فكرة غريبة عن روح الإسلام ومتناقضة تماما مع الأدلة الصريحة التى اعتمد عليها القرآن الكريم فى إثبات وجود الله فقد دعا الناس فى كثير من آياته إلى استخدام العقل والتفكير (١) .

ولقد نسى المتصوفة أن منهجهم الذى يوصون به يفوق مستوى الإنسان عادة ، وأنه مضاد للمنهج العلمى الذى يستطيع كل إنسان أن يسلكه متى حصل بعض المقدمات الأولية .

ويرد ابن رشد على قولهم : إن تطهير النفس شرط كاف فى المعرفة . فيقول : مع ما فى هذا الرأى من الغلو الكثير ، فإن الواقع يكشف لنا ولهم عن أنه ليس من الضرورى أن يكون كل من تصوف عالما ، ولا كل عالم متصوفا . ونحن من جانبنا لا ننكر أن تطهير النفس ربما يساعد على كسب المعرفة ، ولكنه ليس كافيا فى إدراكها ، كما أن جعلهم الحدس الصوفى منهجا لمعرفة الله وغيره . معناه: القضاء على التفكير النظرى الذى يحث عليه القرآن . وستكون المعرفة فى هذه الحال نوعا من المعجزات . وإذن فما جدوى العقل ؟!.

وهل خلق العقل للإنسان عبثا ؟

والآيات القرآنية التى استدلوا بها ، ليست حاسمة، بل يمكن فهمها على نحو مخالف لما فهموه منها . كما أنه من المستطاع معارضتها بعدد كبير من

(١) د/محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص٩٦ والتى بعدها بتصرف.

الآيات القرآنية التى تحث على النظر ، حتى لتكاد تجعله واجبا على القادرين عليه(١).

أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى :

وبعد أن فرغ ابن رشد من سرد أدلة أهل الظاهر ، والمتكلمين ، والمتصوفة ، ورد عليها .

أتى بأدلة بين أنها بدهيـــة ، وغير معقدة أى خالية من التفريعات والتقسيمات العقلية التى تثير الشبهات . وأوضح أنها أدلة تتجه فى يسر إلى الناس جميعا عامة وخاصة(٢) .

وهذه الأدلة هى :

(ا) دليل العناية . (ب) دليل الاختراع .

(ج) دليل الحركة .

وهذا الأخير أخذه عن أرسطو ، أما دليلا العناية والاختراع ، فقد أثبت ابن رشد أنهما من الأدلة الشرعية والعقلية فى آن واحد ، إذ الحقيقة واحدة ، ولقد جاء بهما القرآن الكريم ، واستخدمهما الفلاسفة كذلك .

(ا) دليل العناية :

يقول ابن رشد فى مقدمة كتابه — مناهج الأدلة عند كلامه عن هذا الدليل:

---

(١) ابن رشد . مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٢٤ . تقـــديم وتحقيق د/محمود قاسم .

(٢) بعض المؤلفين يرى أن ابن رشد لم يستطع أن يقدم شيئا جديدا فى هذه المسألة أى أنه لم يجعل الاعتقاد بوجود الخالق يقينيا وإنما رده إلى عمليات فكرية ونتائج جدلية سواء فى دليل العناية أو دليل الاختراع وتبقى المسألة دون حل [الأستاذ خليل شرف الدين ابن رشد الشعاع الأخير ص ١٢٠] .

إن النظر فى طبيعة الكون وما يحتوى عليه من ظواهر يرشدنا إلى أن وجود كثير من الأشياء والكائنات كأنما قصد به الإنسان .

وذلك لأن هذه الكائنات ، أو الأشياء تلائم حياته ، وليس بممكن أن تكون هذه الملاءمة وليدة الصدفة .

ولقد — أثبت العلم أن هذا الخلق المحكم الذى يحقق غايات محددة ، لا يمكن أن يصدر إلا عن علم وتدبير وحكمة ،فإن وجود الليل،والنهار ، والشمس ، والقمر ، والفصول الأربعة ، والحيوان، والنبات ،والأمطار .

كل أولئك يوافق حياة الإنسان ، وكأنما خلق من أجله كما يشهد بذلك الحس .

ثم إن العناية والحكمة تتجليان فى تركيب جسم الإنسان بل فى جسم الحيوان أيضا .

قد يقال : إن بعض العلماء يميلون إلى إنكار وجود غايات فى الطبيعة وإلى أن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه : أن هذا الأخير يتخذ نفسه محوراً أو مركزاً للكون . نعم قد يقال ذلك ، وقد يقال أكثر منه وقد تبدو حججهم مقنعة ، لكنهم قلة . بينما تذهب كثرة العلماء ممن يكابدون مشقة العلم حقيقة إلى الجزم بأن هناك عناية بما فى هذا الكون ، وأن هذه العناية لا يمكن أن تنسب إلى الاتفاق والمصادفة .

تلك هى وجهة نظر العقل ، وهى نفس وجهة النظر التى يقررها القرآن الكريم ، وتؤيدها آياته من مثل قوله /تعالى/ : [ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعاً شداداً وجعلنا سراجاً وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا(١) .

وقوله : [فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا

(١) من الآية ٦ إلى الآية ١٦ من سورة النبأ .

الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم](١) وغير ذلك من الآيات الدالة على العناية كثير فى القرآن الكريم .

ويمتاز هذا الدليل — كما يقول ابن رشد — عن أدلة الأشاعرة بأنه يدعو إلى المعرفة الصحيحة لا إلى الجدل العقيم . فهو يحفزنا إلى التعمق فى البحث ، والكشف عن أسرار الكون دون أن يثير شبهات أو مشاكل ، كما يمتاز من هذه الناحية أيضا عن دليل الحدس الصوفى الذى يصرف عن المعرفة الحقة ، ويقود - إن عاجلا أو آجلا - إلى الجمود ، والتواكل ، واختراع الأساطير لتمجيد الواصلين من أهل الطريق(٢) .

(ب) دليل الاختراع أو السببية :

ويقول عنه ابن رشد فى ص ٢٦ من مقدمة كتابه — مناهج الأدلة :

ليس هذا الدليل أقل بداهة ووضوحا من سابقه. فإن الاختراع واضح فى أنواع الحيوان ، والنبات ، وجميع أجزاء العالم .

ويمكن تحديد هذا الدليل على هيئة مقدمات بدهية .

ذلك أن وجود الحيوان . أو النبات دليل محسوس على الاختراع . بمعنى أن وجود ظاهرة الحياة نفسها فى الأشياء غير العضوية كاف وحده فى إثبات فكرة الاختراع .

أما أجزاء العالم ، وحركات أجرامه السماوية فهى مخترعة أيضا ، لأنها مسخرة لتحقيق غايات معينة . وكل شىء مسخر لابد أن يكون مخلوقا ،

(١) من الآية ٢٤ إلى الآية ٣٢ من سورة عبس .

(٢) ص ٢٥ والتى بعدها بشىء قليل من التصرف من كتاب مناهج الأدلة لابن رشد .

فإذا ثبت حدوث هذه الأشياء جميعا حية ، وغير حية ، كان ذلك دليلا بالضرورة على وجود الخالق ويشبه هذا الدليل سابقه فى أنه يحفز الإنسان إلى السير فى طريق العلم حتى نهايته — إن جاز أن له نهاية — ذلك أن فكرتنا عن حقيقة الخالق لا تصبح كاملة إلا إذا وقفنا على آثار صنعة الله فى كل جزء من أجزاء الكون ، فأى مقارنة يمكن أن تعقد بين مثل هذا الدليل ، ودليل الجوهر الفرد ، أو دليل الممكن والواجب ، أو غيرهما من الأدلة غير الفلسفية ، والشرعية التى تنمى قدرة الجدل دون أن تساعده بحال — ما — على تحصيل المعارف الجديدة ، وإن كانت تفتح كثيرا من المشكلات ، والشبه التى ربما عجز المتكلمون أنفسهم عن حلها ؟!

وميزة أخرى : وهى أن هذا الدليل العقلى هو دليل الشرع نفسه ، وهو مؤكد لحكمته - تعالى - فقد ورد فى القرآن كثير من الآيات التى تدعو إلى الإيمان بوجود الله عن طريق معرفة مخلوقاته .

فمن ذلك قوله — تعالى — : [يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له](١) وقوله — عز شأنه — [فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق](٢) .

فهذان الموضوعان فى القرآن الكريم يبينان لنا أن ظهور الحياة فى حد ذاته دليل كاف لإقناع الخاصة والعامة بوجود الله الخالق .

ولقد عجز العلماء عن معرفة سر الحياة ، وكيف ظهرت على وجه الأرض حتى فى عصرنا الراهن الذى تقدمت فيه العلوم الطبيعية تقدما هائلا ، هذا

---

(١) من الآية ٧٣ من سورة الحج .
(٢) الآيتان الخامسة والسادسة من سورة الطارق .

فضلا عن أنهم أكثر عجزا عن أن يوجدوا أشياء حية(١) .

(ج) دليل الحركة :

أخذ ابن رشد هذا الدليل عن أرسطو ، فإن هذا الأخير — وإن اعتمد في كتب شبابه على برهان السببية ، أو برهان العناية الإلهية في الكون — إلا أن برهانه الأساسي على وجود الله هو الذي يتلخص في : أن هذا العالم يتحرك حركة أبدية دائمة ، ويتضمن وجود محرك أول لا يتحرك ، وغير مادي وهو الله — في مذهبه — لكن فيلسوفنا ابن رشد لا يذهب مذهب أرسطو في القول بأن حركات الأفلاك السماوية في هذا العالم قديمة ، بل يرى أن الأفلاك وحركاتها مخلوقة لله من العدم ، وفي غير زمان ، لأن الزمان لا يمكن أن يسبق وجود الأشياء المتحركة مادمنا قد اعتبرناه مقياسا لحركاتها ، فالحركة تتطلب إذن محركا يكون موجودا قبل كل موجود ، ويكون وجوده من ذاته ولا يوصف بأنه متحرك ، وهو في نفس الوقت الذي أخرج الموجودات من العدم إلى الوجود .

وهذا البرهان — وإن كان خاصا بالعلماء ، لأن العامة تقصر عن فهم فكرة الخلق — كبدء مطلق — أي من غير مادة سابقة ، وفي غير زمان ، إلا أن ابن رشد بمهارته الفائقة يرجع هذا البرهان إلى أحد البرهانين الآخرين اللذين يستوي أمامهما العلماء والعامة(٢) .

وبعد أن عرضنا الكثير من الأدلة المتنوعة على وجود الله — تبارك

(١) انظر لتفصيل هذا الكلام في كتاب / الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد د / محمود قاسم عند الحديث عن دليل الاختراع أو السببية .

(٢) د / محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠٠ والتي بعدها بتصرف .

وتعالى ـ نقول : إن الإنسان فى حاجة ماسة إلى أن يكون ـ دائما ـ لاجئا إلى الله عن طريق شرعه حتى ينعم عليه ـ سبحانه ـ بفتح مغاليق الكون ، مع استخدامه آلة التفكير ـ وهو العقل بالتأمل فى ملكوت السموات والأرض .

ويوم أن يأخذ المسلمون أنفسهم بهذه الأمور ، فإنهم واصلون لامحالة إلى المعرفة الحقة ، سواء أكانوا صوفيـــة ، أم متكلمين ، أم فلاسفة ، أم غيرهم .

فالكون كتاب الله المفتوح ، وقد أمر ـ سبحانه ـ عباده أن يقرأوا صفحاته بالتأمل والتدبر ـ كما أوجب عليهم قراءة كتابه المنزل على خاتم رسله محمد ـ ﷺ فكل منهما يؤكد الدلالة على أن الله واحد لاشريك له، وعلى أنه وحده ـ الله ـ رب العالمين .

(و) البرهنة على وحدانيته - تعالى - وعلى بعض صفاته :

بعد أن أثبتنا هنا العديد من الأدلة والبراهين على وجود الله - تبارك وتعالى - فإننا نتحدث الآن عن البرهنة على وحدانيته - تبارك وتعالى -، وعلى بعض صفاته.

وإننا قد بدأنا بالبرهنة على وحدانيته - تعالى - لأن الرسل جميعهم كانت الأدلة على وحدانية الله عز شأنه صلب رسالاتهم، وكانت قضية التوحيد هي شغلهم الشاغل، لأن عقيدة التوحيد تواكب الفطرة الإلهية التي فطر الله الناس عليها، وهي موجودة باعتراف كبار علماء الاجتماع من الأوربين لدى القبائل التي مازالت على فطرتها، والتي لم يشوه التطـــور الاجتماعي عقائدها الأولى.

ولقد وردت في القرآن الكريم آيات بينات تنص نصا واضحا على تلك العقيدة الكبرى في الإسلام، وتنفي تعدد الآلهة الذي تتسم به ديانات قديمة وحديثة، من تلك الآيات قوله تعالى: [لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون](١).

وقوله، سبحانه: [ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون](٢).

وقوله - عز وجل: [قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا](٣).

---

(١) الآية ٢٢ من سورة الأنبياء.
(٢) الآية ٩١ من سورة المؤمنون.
(٣) الآيتان ٤٢، ٤٣ من سورة الإسراء.

وقبل أن نورد الأدلة التى ارتضاها ابن رشد على وحدانيـــة الله . فإننا سنورد دليل المتكلمين الذى أخذوه من كتاب الله — كما قالوا — وإن كان ابن رشد قد بين أنهم خالفوا المنهج القرآنى فى ذلك كما سنعرض له .

(أ) دليل المتكلمين على وحدانية الله ـ تعالى ـ .

يعرف هذا الدليل عند المتكلمين باسم : دليل التمانع وقد قال به الأشاعرة ، والمعتزلة ، والماتريدية جميعا . وهو دليل جدلى . وينبنى هـذا الدليل على ماجاء فى كتاب الله تعالى من الآيات التى ذكرناها(١) .

ومن قوله — عز وجل : [قل من رب السموات والأرض قل الله قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولاضرا قل هل يستوى الأعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار](٢)

وقد سار المتكلمون جميعا(٣) فى هـذا الدليل على الخطوات التالية : لو صح أن هناك إلهين فمن الجائز أن يقع الخلاف بينهما ، بأن يريد أحدهما خلق العالم ، ولا يريده الآخر . وعندئذ يمكن أن يشكل هـذا الخلاف — فى رأيهم — بإحدى صور عقلية ثلاث . فإما أن تتم إرادة كل واحد منهما .

---

(١) : وهى الآية ٢٢ من سورة الأنبياء ، والآية ٩١ من سورة المؤمنون ، والآيتان ٤٢ ، ٤٣ من سورة الإسراء .

(٢) الآية ١٦ من سورة الرعد

(٣) وإن كان الماتريدية قد جنحوا فى أحد براهينهم من تلك الآيات إلى مسلك عقلى نجده مفصلا لدى ابن رشد وخلاصته : [أن دقة صنع العالم دليل على وجود إله واحد]

وإما أن تبطل إرادة كل منهما . وإما أن تتحقق إرادة أحدهما دون إرادة الآخر .

فعلى الفرض الأول : يكون العالم حينئذ موجودا بالنسبة للإله الذى أراد وجوده ، وغير موجود بالنسبة للإله الذى لم يرد وجوده . وعلى الفرض الثانى : يكون العالم غير موجود ، وغير معدوم ، وعلى الفرض الثالث : يكون الإله الذى تتم إرادته هو الإله حقيقة ، ويكون الآخر عاجزا فلا يستحق أن يوصف بأنه إله .

ويبين ابن رشد أن هذا الدليل متكلف لأنه يقوم على أساس طريقة الجدل التى لا ترقى إلى مرتبة البرهنة المنطقية ، وهى طريقة تقصر — دون شك — عن الوصول إلى ما يقرب من الوضوح الذى يتجلى من الدليل القرآنى .

كما يبين أن الفرض الثانى ليس إلا صورة معكوسة من الفرض الأول ، وأن أحدهما كان كافيا وبخاصة لأن عقيدة الوحدانية من البداهة الحسية والعقلية بحيث لا تتطلب هذا العناء كله .

ويقول ابن رشد عن برهان المتكلمين هذا : إنه برهان يقوم على المماثلة بين الله والبشر. لأنهم يريدون تطبيق ما يشاهدونه من بنى الإنسان على العالم الإلهى. أى ينسبون الاختلاف إلى الآلهة كما يحدث اختلاف بين بنى الإنسان .

ويرد ابن رشد برهانهم هذا بقوله : فإذا نحن سرنا معهم فى طريقهم ، وتبعناهم فى جدلهم . قلنا : أليس منا لممكن أن يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا؟ فإنا نرى أنه يحدث فى كثير من الأحيان أن يتفق شخصان على صنع شىء واحد فيعاون كل منهما صاحبه .

وفعلا نبتت هذه الشبهة فى ذهن بعض المتكلمين فلم يجدوا لها حلا .

ولذا قالوا : إن دليل الآيات القرآنية السابقة ليس منطقيا ، بل هو خطابى فقط يراد به الإقناع ، إذ يجـــوز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده(١) .

ولقد فطن الماتريدى — المتوفى سنه ٣٣٣ ﻫ — من متقدمى المتكلمين إلى نقطة الضعف هـــذه . — وهى جواز اتفاق الإلهين على فرض وجودهما — فأراد أن يتجنبها فذكر أن اتفاقهما بطريق التعاون دليل على عجز كل منهما أو جهله .

ولـكن هذا الرد — كما يقول ابن رشد — ليس حاسما إذ من الممكن أن يقال : إن أحدهما يفعل بعض العالم ، والآخر يفعل بعضه ، أو يفعلانه على سبيل المداولة إلى غير ذلك من التشكيك الذى لا يليق بالجمهور .

ونحن من جانبا نرى أن رد الماتريدى حاسم ومقنع لأن الإله الحق قادر على خلق الكل لا البعض فقط، وأن يكون ذلك على المداومة لا المداولة. فلو وجد إلهان واتفقا على إيجاد العالم : إما باستقلال كل منهما ببعضه وإما بالمداولة ثبت العجز والجهل لـكل منهما . لأن البعض الذى يخلقه أحدهما ولا يخلقـه الآخر. كان الخالق له قادرا وعالما بما خلقه . والآخر عاجزا وجاهلا . والعكس كذلك : ولو اتفقا على أن يخلقا العالم على المداولة كانت الفترة التى يخلق فيها أحدهما دون الآخر فترة قدرة وعلم بالنسبة لمن يخلق، وفترة عجز وجهل لمن لا يخلق،

وللإنصاف نقول : إن ابن رشد ما كان خصما لدودا للمتكلمين ، وإلا لـكان كل همه التضييق عليهم وقهرهم ، والوصول بهم إلى مرتبة اليأس القاتل . والشك الدائم .

---

(١) شرح العقائد النسفية للإمام التفتازانى ص ٢٢٢

لكننا نجده قد آثر أن يرشدهم إلى سبيل الخروج من تلك المآزق الصعبة ، والمسالك الوعرة ، ولم يضن بإرشادهم إلى طريق مستقيم يوجههم فيه دون زهو ، وفي رفق عندما يبين لهم أن الاعتراض الذي وجه إليهم يمكن رده على النحو الآتي : لو اتفق الإلهان على أن يخترع كل منهما جزءاً من العالم لكان لنا أن نقول :

إن من يقدر على اختراع الجزء يستطيع اختراع الكل ، وعندئذ نجد أنفسنا أمام قدرة كل إله منهما على خلق العالم بأسره . فلو اتفقا على ذلك لوجد عالمان — بفتح اللام — .

وهذا أمر يكذبه الواقع . أما إذا اختلفا . فإن الإله الذي تنفذ إرادته هو الإله حقيقة . بينما لا يوصف الآخر العاجز بصفة الألوهية . أما القول بأنهما يتبادلان العمل والراحة بينهما . فذلك دليل على النقص في طبيعة كل منهما(١) .

ويقول ابن رشد : ولو سلمنا أن رد المتكلمين حاسم . فمن المقرر بعد هذا الجدل كله أن دليلهم يثير شبهات ويحتاج إلى ردود وأنه لا يقنع إلا بشق الأنفس(٢) .

لذلك كان هذا الدليل الذي استخدمه المتكلمون — عند ابن رشد — غير برهاني ، وغير شرعي .

أما أنه ليس برهانيا فذلك لمجافاته للقريحة الجيدة ، ولأنه لا يجري على أصول المنطق السليم .

---

(١) د . محمود قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١١٦ والتي بعدها بتصرف .

(٢) مناهج الأدلة لابن رشد ص ٣١ والتي بعدها .

وأما أنه ليس بالدليل الذى أراده القرآن الكريم فذلك لأن عامة الناس تعجز عن فهمه ، فضلا عن أن يكون سببا فى اقتناعها بوحدانية الله — رب العالمين (١) .

(ب) دليل ابن رشد على وحدانية الله « تعالى » :

والدليل الذى يرتضيه ابن رشد لتقرير عقيدة الوحدانية . هو نفس الدليل الذى جاءت به الآيات القرآنية . لذلك اعتمد على الأدلة الشرعية وبين أنها تتجه إلى الحس والعقل معا . أى إلى الجمهور ، والعلماء .

فقوله « تعالى » :[لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا] يقرر حقيقة بدهية وفطرية تشهد الملاحظة بصدقها وهى : أن وجود ملكين — بكسر اللام — فى مدينة واحدة يفسدها إلا أن يعمل أحدهما ويبقى الآخر دون عمل وإذا جاز هذا فى الملوك فإنه لا يجوز فى الآلهة ، فإن العاجز أو المتعطل لا يصلح أن يوصف بالألوهية. ثم نص ابن رشد على فساد طريقة المتكلمين فى استنباط دليل — التمانع — من هذه الآية . فقال : إن المتكلمين فرعوا المسألة فى غير جدوى . فقالوا : إما أن يتفقا ، وإما أن يختلفا . وإذا اختلفا فإما ، وإما .... إلخ (٢) .

أى أنهم ظنوا أن الآية تحتوى على قياس شرطى منفصل لما فرعوا

---

(١) : د/ محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١١٥

(٢) : أى إذا اختلفا فإما أن تتم إرادة كل واحد منهما ، وإما أن تبطل إرادة كل منهما ، وإما أن تتحقق إرادة أحـــدهما دون إرادة الآخر . ودليلهم هـذا . هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل .

هذه التفريعات . مع أنها تحتوى على قياس شرطى متصل وهو غير المنفصل. ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر يتبين له الفرق بين الدليلين .

فالقياس الشرطى المتصل هـــو الذى يعبر تعبيرا صادقا عن أكمل ضروب البرهنة والاستدلال وهو الذى يتفق مع طبيعة التفكير المنهجى كما يقرره المناطقة المحدثون — وهو الذى أخذ به ابن رشد فى الاستدلال على وحدانية الله « تعالى » ومعناه هنا : لو فرضنا وجود أكثر من إله لفسد العالم ، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسدا . إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه ، وحكمته ، وعنايته(١) .

وأما الآية الثانيـة : وهى قوله — تعالى — : [ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون] فإنها تفـكر أولا الابن . ثم تدل على استحالة وجود كثرة من الآلهة لكل إله منها أفعال تختلف عن أفعال بقية الآلهة. إذ لا يمكن أن تؤدى هذه الأفعال المتضاربة إلى موجود واحد تتجلى فيه الصنعة الدقيقة ، والحكمة العميقة . لكن هنـاك أمراً يناهض فكرة وجود آلهة كثيرة تختلف وتتضارب أفعالها، وهو وجود عالم — بفتح اللام — واحد قد أحكمت صنعته .

والقياس فى هـذه الآية — أيضـا — شرطى متصل . أى أنه قياس منتج ، لأنه قياس فرضى ، وهو الأسلوب المنتج حقيقة فى كل تفـكير علمى (٢) .

---

(١) ابن رشد مناهج الأدلة ص ٣٤

(٢) : نفس المرجع والصفحة .

وأما قوله «تبارك وتعالى»: [قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا بتغوا إلى ذى العرش سبيلا] . فهى برهان على استحالة وجود إلهين، أوعدة آلهة تتفق أفعالها. بمعنى أن يكون فى استطاعة تلك الآلهة أن تخلق العالم، ولو أمكن ذلك لوجب أن تكون هذه الآلهة سواء فى الاستيلاء على العرش مما يؤدى إلى وجود عدد منها فى مكان لا يتسع إلا لواحد فقط من بينهم يحل فيه .

وليس المراد هنا حلولا جسميا، لأن الأمر فى نسبة الله إلى العرش ضد هذه النسبة . وإنما المراد هو أن اتحاد أفعالهم تماما يجعلهم يتحدون فى كل شيء مما يؤدى إلى استحالة القول بالتعدد، وكأن الآية تقول: لو كان فى السموات والأرض آلهة إلا الله . لوجد العالم فاسدا الآن ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب ألا يكون هناك إلا إله واحد (١).

فكل آية لها معناها المحدد، وزيادة على ذلك فإن دليل الوحدانية الذى تحتوى عليه هذه الآيات هو دليل الخاصة والعامة معا، وإن امتاز الخاصة بأنهم إذا فحصوا العالم ووقفوا على مافيه من نظام واتساق زادوا يقينا بأن هذا العالم المنسق المتجانس لا يمكن إلا أن يكون مخلوقا لإله واحد لا شريك له فى تدبير خلقه .

وهكذا تتحقق حكمة القرآن فى حث الناس على المعرفة، لكى يكون إيمانهم كاملا، ويتحقق هذا الهدف مع ما رأيناه فى أدلة وجود الله — كما يجب أن يفهمها المسلم حقيقة لأن دليل الاختراع، ودليل العناية الإلهية حليفان للمعرفة، وباعثان عليها (٢).

الكلام على صفات الله «تعالى»:

إن الحديث عن صفات الله — تبارك وتعالى — وكيفية صلتها

(١) : نفس المرجع ص ٣٥ (٢) : نفس المرجع والصفحة .

بالذات العلية تحتاج لاستيفائها إلى مجلدات عديدة . غير أننا سنلقى بعض الأضواء على الصفات الإلهية وصلتها بذات الله — تبارك وتعالى — عند مسلمى الصدر الأول للإسلام . وعند علماء الكلام ، ثم نختم برأى ابن رشد فى ذلك .

فى الصدر الأول ، للإسلام :

درج المسلمون على التسليم بما جاء فى كتاب الله الكريم وفى السنة النبوية فيما يمس الصفات الإلهية ، وغيرها من المسائل . وكان التوحيد الخالص رائدهم ، وكان التنزيه هو الفكرة الرئيسية التى تحدد فهمهم لعقائد الدين .

ولم يوجد عند السلف أى لون من ألوان الجدل فى الأمور العقدية . التى جاء بها الإسلام الحنيف . ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف لدى الصحابة ، ثم لدى كبار الأئمة من أمثال - مالك و- الشافعى - و - أحمد - لأنه كان عند المسلمين ما يشغلهم عن هذا الجدل وهو انصرافهم إلى نشر الإسلام ، وتثبيت قواعد الدولة الإسلامية الجديدة ، وإعداد ما استطاعوا من قوة ومن رباط الخيل لهؤلاء الذين تسول لهم نفوسهم الوقوف فى وجه الدعوة الجديدة . دعوة الحق والتوحيد .

وكانوا إذا وجدوا بعض آيات القرآن تكاد تنسب إلى الله — تعالى — بعض الصفات التى تتنافى مع فكرتهم الخالصة عنه أو تخدش معنى التوحيد والتنزيه له — سبحانه وتعالى — كنسبة اليد ، أو الوجه ، أو العرش إليه لم يحاولوا تأويلها ، ومع ذلك فإنهم كانوا يجمعون على أنه لا يجوز أن يكون المراد منها هو ظاهرها ، وعلى أنه من الواجب ألا تفهم على حرفيتها ، فإن الله — سبحانه — ليس جسما تنسب إليه يد ، أو عين ، أو يستوى على العرش استواء ماديا ، وكانو يؤثرون عدم الخوض فى تفسير هذه النصوص ،

فيفوضون المراد منها إلى الله — تبارك وتعالى — بعد تنزيهه عن كل شبه بالإنسان أو المخلوق (١)

أما علماء الكلام : فإن المعتزلة أثبتوا الصفات التى تصف الله - تعالى - بالوحدانية ، والقدم ، والمخالفة للحوادث . وهى الصفات التى تنفى التعدد والحدوث ، ومشابهة المخلوق . وبدهى أن هذه الصفات سلبية .

ولما غالى المشبهة ، والكرامية فى تشبيه الله - تعالى - بالمخلوقات . والتزموا النصوص الظاهرة المتشابهة ، وفهموها فهما حرفيا . ذهب واصل بن عطاء — رأس المعتزلة - فى محاولة التنزيه إلى أبعد حدودها ، وبدأ بإنكار الصفات الإيجابية من علم ، وإرادة وقدرة . لأنه خشى أن ينتهى الأمر بالمسلمين إلى ماوقع فيه النصارى الذين فرقوا بين ثلاث صفات إلهية ذاتية ، وهى الوجود ، والعلم ، والحياة . وجعلوا كل صفة منها مستقلة بذاتها ، وأطلقوا عليها اسم الأقانيم(٢) أو الأشخاص وهى فى اعتقادهم - الآب - و — الابن — و - الروح القدس — وهى جواهر ثلاثة(٣) .

غير أن أتباع واصل رأوا ألا ينكروا الصفات الإيجابية جملة . لأن ذلك يفضى بهم إلى التعطيل(٤) وإلى جعل الإله فكرة مجردة لامضمون لها . ولذلك اختصروا عددها ، وأرجعوها إلى صفتين رئيسيتين وهما

---

(١) د. محمود قاسم فى مقدمة كتاب: مناهج الأدلة لابن رشد ص٣٦ والتى بعدها .

(٢) الأقانيم . جمع أقنوم - بضم الهمزة . ومعناها الأصول . ويقول صاحب مختار الصحاح : أحسبها كلمة رومية .

(٣) الجواهر جمع جوهر . والجوهر ذات تقوم بنفسها .

(٤) وقد دعوا فعلا بالمعطلة من قبل خصومهم .

العلم ، والقدرة[1] . ثم سووا بين الذات الإلهية وبين كل صفة منها حتى لا يترتب على ذلك تعدد القدماء وقالوا : إن الله عالم بعلم هو نفسه ، وقادر بقدرة هى نفسه أيضا .

فلما اعترض عليهم بأن رأيهم هذا يفضى إلى التسوية بين العالم ، والعلم وبين القادر ، والقدرة، ثم بين العلم ، والقدرة . حاولوا الخروج من هذا المأزق فذكروا أن المراد بوصف الله بالعلم والقدرة أنه على حال من العلم ، وحال من القدرة . أى أنهم انساقوا من حيث لا يشعرون إلى المماثلة بين العالم الإلهى ، والعالم الإنسانى ، وسلموا لخصومهم أن هناك فارقا بين الموصوف والصفة إذ أنهم لم يفعلوا فى الواقع سوى أنهم غيروا الأسماء . فقالوا : بأن لله أحوالا بدلا من أن يقولوا : إن له صفات .

ولقد سخر منهم الغزالى عندما بين تفاهة هذا التعديل فى المصطلحات فقال : ماالفارق مثلا بين أن نقول: إن الله عالم ، أو أنه على حال علم ؟ . أليس المعنى واحدا ؟[2] .

ولقد كان نفى المعتزلة للكثير من الصفات الإيجابية عن الله - تعالى - حصيلة مبادئهم الخمسة المشهورة التى هى - التوحيد - و - العدل - والوعد والوعيد - و - المنزلة بين المنزلتين -و- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - كما كان التنزيه نتيجة بدهية من نتائج اتجاههم العقلى العام . إذ لا يعقل لكل من نهج نهجا عقليا فى الإلهيات أن يكون مشبها بحال من الأحوال[3] .

أما الأشاعرة : فقد أقروا بالصفات التى وصف الله بها نفسه ،

---

(١) ومال أبو الحسين البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العلم وهذا هو رأى الفلاسفة .

(٢) د / محمود قاسم فى مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد ص ٣٦ والتى بعدها .

(٣) الأستاذ / خليل شرف الدين . ابن رشد الشعاع الأخير ص ١٢٢ .

ولكنهم حذروا البحث فيها ، أو تفسيرها ، ومع إقرارهم بجميع الصفات سواء أكانت سلبية أم إيجابية . على غير ماقال به المعتزلة . إلا أنهم كانوا مثل المعتزلة فى تفريقهم بين صفات السلب ، وصفات الإيجاب . فيتفقون معهم فى إقرارهم بصفات السلب . ويخالفونهم فى صفات الإيجاب فيعترفون بها،و يقولون: إنها زائدة على الذات،فالله عالم ومريد ، وقادر، ومتكلم . وله كل الصفات التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم . وهى صفات ذاتية أزلية مغايرة للذات ، وهى مختلفة فيما بينها وقد قالوا بقياس الغائب على الشاهد ويعيب عليهم ابن رشد أنهم وقعوا فى التناقض بسبب الرغبة فى تشبيه الله وصفاته ، بالإنسان وصفاته .

وكان الأولى بالأشاعرة أن يعترفوا من أول الأمر أن نسبة الصفات إلى الله - سبحانه - ليست هى نسبة صفات الإنسان إلى صاحبها - كما أن البحث فى الصفات أهى عين الذات أم شىء زائد عليها نوع من التعمق فى الجدل على نحو لا يجدى . وكان الأحرى بهم أن يعودوا عودا تاما إلى رأى السلف(١) .

أما ابن رشد : فقد كان أول من فطن من المتأخرين إلى عقم الجدل فى صفات الله ، فوصف البحث فيها بأنه بدعة لا تتفق مع ماجرى عليه المسلمون فى أول عهدهم، كما كان أكثر المفكرين صراحة فى الاعتماد على حقيقة إسلامية كبرى . وهى التفرقة بين عالم الغيب ، وعالم الشهادة .

وفى رأى ابن رشد أن ماجاء فى القرآن الكريم من أوصاف الله - تعالى - لا يمكن أن يشعرنا بوجود أى نوع من التعدد فى ذاته - سبحانه - . وذلك لأن صفات الله على نوعين . صفات ذاتية وجودية وهى تلك التى تنفى عن الله أوجه النقص التى يمكن أن توجد فى صفات الإنسان وهى الصفات التى تعدكما لا فى مخلوقاته إذ كيف ننكر وجودها عند الخالق

---

(١) نفس المصدر ص ٤٣ .

ونثبتها للمخلوق . وصفات أفعال وهى تلك التى تحدد الصلة بين الخالق والمخلوق . وهذه الصفات تنزيهية فهى تفضى إلى تقرير مخالفته ـ تعالى ـ للحوادث من أوجه النقص التى تنطوى عليها .

ويقول ابن رشد : إنه ما كان يحق للمتكلمين أن يفرقوا فى هذه المسألة. أى ما كان ينبغى لهم أن يختلفوا فى مسألة الصفات الإلهية . وكان الواجب عليهم أن يفصلوا بين العالم الإنسانى ، والعالم الإلهى .

ويعيب ابن رشد على الأشاعرة أنهم قاسوا الغائب على الشاهد أى قاسوا العالم الإلهى على العالم الإنسانى ويقول : لو أننا قلنا: إن نسبة الصفات إلى الله هى نسبة صفات الإنسان إلى ذاته ، فربما أدى ذلك بالجمهور إلى أن يتخيل أن الله — سبحانه — جسم — حاشاه — أو أنه نفس كلية تحل فى الكون وكل ذلك — بعيد عن مقصد الشارع .

كما أن قول الأشاعرة بصفات معنوية لله ـ تعالى ـ أى أنها تعبر عن معان قائمة بالذات . يفضى هذا القول إلى شبهة يعجز الرجل العادى عن حلها . أى أن هذا القول من الأشاعرة يقود الرجل العادى رأساً إلى التجسيم .

كذلك لا يميل ابن رشد إلى رأى المعتزلة كل الميل ، فإن التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها ليس بالرأى الذى يستطيع الجمهور قبوله، لأنه ليس بدهيا ، وليس بالرأى الذى جاء به الشرع . وهو رأى لا يقنع العامة . بل هو بعيد عن أفهامها . لذا يقول عنه ابن رشد: إن التصريح به بدعة ، وهو يضلل الجمهور أكثر مما يرشدهم[١]

وكما اختلف المتكلمون فى صفات الذات فقد اختلفوا أيضا فى صفات

---

(١) نفس المرجع ص ٤٧

الأفعال - كالرأفة - و - الرحمة - و - الخلق - و - الرزق - وتلك بدعة أخرى لأن السلف كانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الأفعال .

فالمعتزلة يقولون : إن العلم ، والقدرة فقط هما صفتا ذات ، وهما اللتان لا يجوز وصف الله بضدهما . أما أى صفة أخرى مما يمكن أن يجرى عليها النفى والإثبات فإنها تعد من صفات الأفعال . ولذا قالوا . إن — الخلق — والرزق والكلام — والإرادة — كلها صفات أفعال ، وهى حادثة عندهم .

أما الأشاعرة فيذهبون إلى أن صفات الأفعال هى : التى لا يلزم من نفيها نقيضها كالإحياء والخلق والرزق ، وهى حادثة عندهم أيضا كالمعتزلة . إلا أنهم يخالفون المعتزلة فى صفتى الكلام والإرادة لأنهما من صفات الذات عندهما ، فهما قديمتان فى رأيهم ، أما عند المعتزلة فهما من صفات الأفعال ، وهما حادثان عندهم أيضا(١)

وهذا هو منشأ الخلاف بينهم فى مسألة القرآن أهو قديم ، أم حادث ؟

ولقد خالف الماتريدية كلا من الأشاعرة والمعتزلة فى صفات الأفعال وقالوا : إنها قديمة كصفات الذات سواء بسواء . وإن كانوا يجمعون كل صفات الأفعال فى صفة واحدة هى — صفة التكوين

وكان الماتريدية أقرب إلى مذهب السلف فى هذه النقطة من الأشاعرة والمعتزلة ، لأنهم لم يفرقوا بين صفات الأفعال وصفات الذات باعتبار الحدوث والقدم ، ولأنهم بينوا أن الصلة بين الله والعالم لا تتضمن فكرة الزمن من جانبه — تعالى — حتى يقال : إن بعض أفعاله حادث .

ويمكن تفسير رأى الأشاعرة والمعتزلة فى قولهم بحدوث صفات

---

(١) شرح الفقه الأكبر للماتريدى ص ٢١

الأفعال ، بأنها صفات تتعلق بالأشياء الحادثة ، ولو كانت صفات الأفعال قديمة لوجب أن توجد الأشياء منذ الأزل . وهذا معناه التسليم بقـــدم العالم :

وهذا ماحدا بالماتريدية إلى أن يسووا بين صفات الأفعال كلها وأن يجمعوها فى صفة واحدة هى صفة التكوين . وقالوا عن تلك الصفة : إنها قديمة ، وما يترتب عليها يكون حادثا حتى لا يقعوا فى شبهة القول بقدم العالم .

ونرى مع من رأى ذلك أنه يتعين على المسلم أن يؤمن بالله ، وبأن له صفات أزلية قديمة دون تفصيل الأمر فيها .

فليس من شأن العامة ولا كل المتكلمين ولا غيرهم أن يشغلوا أنفسهم بما لا طاقة لهم به . وينبغى لهم أن يعترفوا بتعدد الصفات . وأن يتركوا لأرباب البرهان أن يقرروا هذه الحقيقة الكبرى . وهى أن الصفات لا يمكن إلا أن تبدو متعددة من وجهة النظر الإنسانية .

أما فى حقيقة أمرها فهى فوق مستوى عقولنا جميعا لأنها مختصة بالذات الإلهية . وقد نهانا الشرع عن أن نقحم العقل فيما يكون خارجا عن قدرته ومسكنته . ويجب أن نقول للجمهور عن صفات الله كما قال القرآن الكريم لأن التفصيل فيها أمر فوق طاقته .

ولعل هذا هو السبب فى أن القرآن الكريم يعدد صفات الله ـ تعالى ـ لأنه يتجه إلى الجمهور على الحقيقة(١)

---

(١) بتلخيص من مقدمة مناهج الأدلة ص٤٨

بعض من صفات الله التى عرض ابن رشد لتقريرها :

لقد عرض ابن رشد لتقرير صفات الله — تعالى — الإيجابية والسلبية .

ونحن هنا نتكلم — بإيجاز — عن صفتين من تلك الصفات هما: العلم والإرادة .

ونبدأ أولا بصفة : ـ العلم ـ وخلاصة القول فيها :

أن أرسطو كان يرى أن الله عقل محض لا يعقل إلا ذاته ، فهو بذلك بعيد عن عالم الكون والفساد . ليس من شأنه أن يعلم ما يجرى فيه على وجه التفصيل .

والفلاسفة المسلمون الذين تأثروا بأرسطو حاولوا أن يوفقوا بين مفهومه لعلم الله ، ومفهوم الدين فقالوا : إن الله يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكليات وفقاً لنظرية الخلق المستمر التى قال بها علماء الكلام ، والتى تفسر وجوب علم الله بالجزئيات . أو هو يعلم الجزئيات على نحو كلى كما قال ابن سينا — ثم جاء الغزالى فتمسك بهذا القول ، وكفر به الفلاسفة مستنتجا منه أنهم ينكرون علم الله بالجزئيات ، مع أن الفلاسفة لم يقولوا بهذا صراحة . وسنتناول موضوع علم الله بالجزئيات عند كلامنا عن المسائل الثلاث التى كفر بها الغزالى الفلاسفة .

لذلك رد ابن رشد على الغزالى رداً عنيفا لأنه قول الفلاسفة ما لم يقولوه ونسب إليهم ما لم يصرحوا به .

ويرى ابن رشد أن علم الله لا يوصف لا بالجزئى ولا بالكلى . إذ أن معرفة الله لذاته تفترض معرفته لكل شىء لأنه يشتمل على علم كل شىء فى ذاته .

لذلك يقول ابن رشد : لايصح اعتبار علم الله جزئيا. أو كليا . كمايرى أن العقل البشرى عاجز عن فهم كيفية علم الله وأن هذه المباحث يجب أن تحصر فى الخاصة وحدهم دون الجمهور (١)

وقد جاء القرآن الكريم يؤكد هذه الصفة لله - تعالى - فيقول :[وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو ويعلم مافى البر والبحر وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبـــة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين](٢)

وقوله تعالى : [ألم تر أن الله يعلم مافى السموات ومافى الأرض مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شىء عليم](٣)

وقوله — سبحانه — [ومايعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين.](٤)

---

(١) الأستاذ خليل شرف الدين ابن رشد الشعاع الأخير صـ ١٢٤

(٢) الآية ٥٩ من سورة الأنعام :

(٣) الآية السابعة من سورة المجادلة

(٤) الآية ٦١ من سورة يونس .

ثانيا : الإرادة :

يثبت ابن رشد صفة الإرادة لله — تعالى — لأنها شرط ضرورى فى وجود أفعاله التى تصدر عن علمه وحكمته . وهى صفة قديمة .

ومع هذا الرأى الصريح اتهم ابن رشد بأنه ينكر إرادة الله . لا لشىء إلا لأنه يذهب إلى أن الله لايشبه الإنسان فى الاختيار بين عدة أمور ممكنة . والحق أنه لم ينكر الإرادة الإلهية وإنما رفض المماثلة بينها وبين إرادة الإنسان الناقصة . فالله يخلق الشىء الذى يريده : لأنه يعلم أنه أفضل الأشياء الممكنة .

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم كيف يريد الله الشر وكيف يخلقه. ذلك أن صلاح العالم يتطلب نصيبا من الشر إلى جانب الخير الكثير فيه . ويتفق هذا الرأى مع رد الله على الملائكة عندما قالوا عن آدم عليه السلام [أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء](١) فأجابهم: (إنى أعلم ما لا تعلمون)(٢) لأن جانب الخير فى خلق الإنسان أعظم من جانب الشر فيه بكثير .

وينبغى عدم الخوض فى هذا الأمر أو التصريح به للجمهور، إذ يفضى ذلك إلى إثارة الريب والشك فى الإرادة. هل هى قديمة لأشياء حادثة كما قال الأشعرية. أو هى حادثة — كما ابتدع ذلك المعتزلة. والخير كل الخير أن نتبع ما جاء به القرآن الكريم وما ارتضاه السلف دون التعمق فى البحث والتطرق إلى الجدل فى أمور لا يهتدى إليها عقل الإنسان القاصر لعجزه عن معرفة صفات الله على حقيقتها .

---

(١) من الآية ٣٠ من سورة البقرة

(٢) من نفس الآية ٣٠ من سورة البقرة

ومع هذا : فإن ابن رشد لايطلب من العقل أن يسلم بأمور مستحيلة أو بأسرار تناقض مايقرره العقل . وإنما يريد له أن يقول فى كل يسر : إن الله يريد الشىء وقت كونه . ولا يريده فى وقت عدمه(١)

(١) مقدمة كتاب — مناهج الأدلة — لابن رشد ، ص: ٦٢ .والتى بعدها .

(ز) البرهنة على مخالفته تعالى للحوادث عند ابن رشد :

لقد وقع كثير من الخلاف بين طوائف الأمة الإسلامية فى مسألة الصفات الإلهية .

وكان السبب الرئيسى فى هذا الخلاف أنهم لم يفرقوا بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، مع أن تلك التفرقة من الأسس والمبادىء الأولى فى الإسلام وهى التى يعرفها الناس جميعا بتنزيه الله ـ تعالى ـ عن مشابهته للحوداث .

وكان ابن رشد من أوائل من فطنوا إلى تلك التفرقة من الفلاسفة وغيرهم إن لم يكن أولهم . وما ذلك إلا لأنه يعتمد على الدليل الشرعى الذى جاء به القرآن الكريم الذى يخاطب العقل ويحث على الاعتناء به .

ولقد قرر القرآن الكريم بصورة واضحة مخالفته تعالى للحوادث فى قوله ـ عز شأنه ـ : [ليس كمثله شىء وهو السميع البصير] (١) ثم فسرها بقوله ـ تبارك وتعالى : [أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون](٢) .

وينظر ابن رشد إلى صفات الله نظرة شمولية وبها يقرر أنه يجب أن يخالف الله فيها الحوادث حتى وإن وجد منها مايكون فيه اشتراك لفظى بين الخالق والمخلوق .

لذلك يقرر ابن رشد مايلى :

أولا : توجد صفات مشتركة اللفظ بين الله ومخلوقاته ، وتعد صفات كمال عند المخلوقات وذلك: كالعلم ، والإرادة والقدرة ، والحياة ، والسمع والبصر ، وهذه الصفات وماماثلها يوجب ابن رشد إثباتها لله ـ تبارك وتعالى ـ

---

(١) من الآية الحادية عشرة من سورة الشورى .

(٢) الآية ١٧ من سورة النحل .

لكن على هيئة تختلف عما توجد عليه لدى المخلوق . أى أنه من الضرورى أن ننفى المماثلة بين الخالق والمخلوق فيها لأن صفات الله من ذاته ، وهى من التمام والكمال بما لا يتناهى فى العقل ، وهى أزلية أبدية ، أما صفات الكمال فى المخلوق فهى من غيره ،وهى تتناقص ، وتتزايد ، وهى حادثة . ووجدت بعد أن لم تكن ، وتزول بزوال المخلوق .

ولو لم نوجب لله مثل هذه الصفات التى تعدكما لا عند المخلوق لترتب على نفيها أننانجرده — جل شأنه — مما يعدكما لا فى خلقه . فيكون المخلوق — والحالة هذه — أكثر كما لا من الخالق — حاشاه — وهذا مالم يقل به عاقل .

ثانيا : توجد صفات نقص فى المخلوق واضحة النقصان كصفة الموت والسهو ، والخطأ ، والنسيان فهذه الصفات وأمثالها يجب نفيها عن الله — تبارك وتعالى — ولا يجوز أن تنسب إليه وهو الأول أزلا والباقى أبدا ، ولا يغفل عن خلقه ولا ينسى أحدا من عباده ، وأى إنسان عنده قدر يسير من صحة الحكم يوقن أن الذى يموت ، أو يسهو ، أو يخطىء ،أو ينسى لا يمكن أن يكون إلها .

ولقد كان القرآن الكريم صريحا فى نفى هذه النقائص عن الله — تعالى — فوردت فى نفى تلك الصفات آيات كثيرة . منها قوله — تعالى — : [وتوكل على الحى الذى لا يموت] (١) وقوله — جل شأنه — : [الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم](٢) . وقوله — تقدست ذاته — [قال فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى](٣)

---

(١) من الآية ٥٨ من سورة الفرقان .

(٢) من الآية ٢٥٥ من سورة البقرة .

(٣) الآيتان ٥١ ، ٥٢ من سورة طه .

ثالثا : توجد صفات نقص. لكن النقص فيها لا يبدو واضحا فى الوهلة الأولى . وهذه هى التى وردت فيها آيات تعد من الآيات المتشابهة كإثبات اليد لله - تعالى - فى قوله : [يد الله فوق أيديهم](١) . وإثبات الوجه فى قوله: [كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام](٢) . وإثبات العين والأعين فى قوله : [ولتصنع على عينى](٣) . وفى قوله : [واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا](٤) . وقد اختلفت آراء المسلمين فى تفسيرها . فبعضهم نفاها عن الله سبحانه وتعالى لأنها صفات لا تليق بكمال الله المطلق وفيها ما يفيد المماثلة للحوادث وهو سبحانه منزه عن أن يشبه الحوادث فى شىء أو أن يشبهه منها شىء .

وبعضهم لم يجدها صفات نقص لأن الله هو الذى نسبها إلى نفسه فى محكم كتابه . لذلك أثبتها هذا البعض له - تعالى - ويسلك ابن رشد فى مثل هذه الصفات مسلك الشرع فيقول : علينا أن نثبت لله ما أثبته لنفسه بدون تأويل ولا تشبيه ، وأن لا نسير فى طريق من أثبت الجسمية لله - سبحانه -. بل نكتفى بأن لا نصرح بنفى هذه الصفات ، ولا بإثباتها . وإذا سألنا الرجل العامى فقال : أسبحانه جسم أو غير جسم ؟ قلنا له [ليس كمثله شىء وهو السميع البصير] ثم نهيناه عن الإلحاح فى هـــذا السؤال . لأن إدراك الحقيقة هنا ليس من الأمور البدهية أو القريبة إلى فهمه .

وقد كان الخلاف واضحا بين المسلمين حتى أدى ببعضهم إلى تكفير بعض فى ثلاث مسائل من تلك الصفات التى لا تشعر بالنقص للوهلة الأولى

---

(١) من الآية العاشرة من سورة الفتح .

(٢) الآيتان ٢٦ ، ٢٧ من سورة الرحمن .

(٣) من الآية ٣٩ من سورة طه .

(٤) من الآية ٤٨ من سورة الطور .

وهى مسألة : - الجسمية - و - الجهة - و الرؤية - وسنوجز الحديث عن كل مسألة من هذه المسائل ورأى ابن رشد فيها .

المسألة الأولى : الجسمية — :

ليس فى ظاهر آيات القرآن ماينفى الجسمية عن الله — تعالى — بل إن فى بعضها مايفهم منه الجسمية .

وقد نفى علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة صفة الجسمية عن الله — تبارك وتعالى — وقدموا أدلة جدلية لم يرفيها ابن رشد برهانا يقينيا يقنع العامة . ذلك لأن العامة لا تستطيع أن تتصور موجوداً لاجسم له .
وابن رشد أيضا ينكر الجسمية،ولكنه يرى عدم الخوض فى هذا البحث

وإذا ألحت العامة فى الاستفسار عن الجسمية يكتفى بإجابتهم بما ورد فى القرآن الكريم من أن الله [ليس كمثله شىء] وأنه — جل شأنه — نور السموات والأرض (١)

المسألة الثانية - الجهة — :

ورد فى كثير من آيات القرآن الكريم مايثبت الجهة لله — تعالى — منها : [أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير] (٢) . ومنها : [الرحمن على العرش استوى] (٣) ومنها : [وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله (٤)] .

(١) الأستاذ/ خليل شرف الدين . ابن رشد الشعاع الأخير ص ٧٧
(٢) الآيتان ١٦ ، ١٧ من سورة الملك .
(٣) الآية الخامسة من سورة طه .
(٤) من الآية ٨٤ من سورة الزخرف .

ويقرر ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة . أن جميع الديانات متفقة على أن الله وملائكته فى السماء . وقد اتفق الحكماء على ذلك كما يقرر ابن رشد أيضا : أن غالبية المسلمين يثبتون وجود الجهة بالنسبة إلى الله — تعالى — فيقولون: إنه فى السماء . ولم يخرج عن هذا الرأى الذى يكاد يكون إجماعا من المسلمين إلا طائفة المعتزلة ومن سار على نهجهم من بعض المتأخرين من الأشعرية . ومعهم أبو المعالى — أحد كبار دعاة الأشعرية — .

ثم يتساءل ابن رشد قائلا : ولكن : لماذا نفى هؤلاء الجهة ؟ ويجيب أيضا عن هذا التساؤل فيقول : لما نفوا الجسمية ، نفوا كذلك الجهة لأن ما ليس له جسم لا يمكن أن يكون فى جهة ، أو مكان .

ولقد أولوا الآيات التى تثبت الجهة تنزيها لله — تبارك وتعالى —

أما ابن رشد . فإنه يثبت الجهة لله — تبارك وتعالى — ويحاول أن يوفق بين رأيه فى نفى الجسمية ، وبين رأيه فى إثبات الجهة . فيقول : إن المكان موجود فى العالم أى داخل الفلك الأقصى الذى هو الدائرة الأولى : أما خارج العالم فليس من مكان . والله خارج الفلك الأقصى الذى هو الدائرة الأولى فهو إذن فى جهة هى — الخارج — دون أن يكون فى مكان لأن تلك الجهة ليست مكانا .

وتقريبا لهذا النقطة فى الأذهان نقول : لنتفق — فرضا — أنه توجد دائرة داخلها العالم . ونتفق أن مساحتها مكان يقيم فيه العالم . وأيضا نتفق على أن خارجها ليس مكانا .

فحينما نقول : إن العالم داخل الدائرة . كان العالم فى مكان هو الدائرة وكان فى جهة هى الداخل من الدائرة . وحينما نقول : إن الله خارج الدائرة ، كان الله موجوداً فى جهة هى الخارج من المكان الذى فيه العالم . لأن تلك الجهة ، اتفقنا على أنها ليست مكانا . ولم يكن موجوداً فى مكان لأن خارج الدائرة ليس مكانا .

فالله إذن موجود فى جهة دون أن يكون موجودا فى مكان ، وما يوجد فى غير مكان لا يكون جسما .

ولكن ابن رشد يوصى بعدم الخوض فى مسألة الجهة هذه أمام الجمهور لأن الجمهور لا يستطيع أن يتصور ذلك .

ونحن من جانبنا لا نوافق ابن رشد فى قوله بالجهة ونرد عليه فى هذه المسألة قائلين :

أولا : كان ابن رشد هنا أرسطياً صرفاً . وأرسطو فى هذه النقطة غير موفق لأن شرحه يقوم على جدل لفظى . إذ كيف يكون الله خارج الفلك الأقصى ويكون كاملا . فكونه خارج الفلك الأقصى معناه أنه ليس فى داخله أى ليس موجودا وهذا محال .

ثانياً : إن ابن رشد - كما يقول - يعتمد فى البرهنة على وجود الله وتنزيهه على الأدلة الشرعية . والأدلة الشرعية فى هذه المسألة تشير إلى أن الله فى السماء ، وعلى العرش ، وفى الأرض ، وأيضاً هو معنا أينما كنا كما جاء ذلك فى محكم قوله : [وهو معكم أينما كنتم](١) .

وهذا كله داخل فى الفلك الأقصى . وإذا كان الله داخل الفلك الأقصى فهو فى مكان . وإذا كان فى مكان كان جسماً على تقرير ابن رشد ، وحاشا لله أن يكون كذلك .

ثالثاً : ألم يعلم ابن رشد أن العالم هو : كل ما سوى الله ، وإذا كانت الجهة ليست من العالم فهل هى الله؟ أوهى شىء منه؟ أوهى شىء خارج عنه ؟. فإن كانت هى الله أو كانت شيئاً منه . كان الله حالا فى نفسه أو فى جزء منه ، وبذلك يكون مركباً . والتركب نقص ، والنقص على الله محال ، وإن

---

(١) من الآية الرابعة من سورة الحديد .

كانت الجهة شيئاً خارجاً عن الله فهى جزء من العالم على التعريف الذى يقول: العالم هو — كل ماسوى الله — تبارك وتعالى — .

رابعاً : إذا لم يكن الله فى السموات أو فى الأرض ، وكان خارجاً عنهما فليس معنى ذلك أنه قد خرج عن ملكه فليست السموات العلى آخر ملك الله . فملك الله لا تحده سماء ولا غيرها ، وليست السموات كلها والأرضون جميعها بالنسبة للكرسى إلا شيئاً ضئيلا ، وما الكرسى بالنسبة لعرش الله إلا شيئاً قليلا . وما العرش بالنسبة لما لا نعلمه من ملك الله إلا شيئاً يسيراً . ولقد سأل أبو ذر الغفارى رسول الله ﷺ عن الكرسى فقال ﷺ : [والذى نفسى بيده ما السموات السبع والأرضون السبع عند الكرسى إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة ، وإن فضل العرش على الكرسى كفضل الفلاة على تلك الحلقة](١) .

خامساً : إن ابن رشد ارتضى فى مسألة الجهة رأياً مخالفاً لاتجاهه العقلى العام . واستدل على أن الله يوجد فى جهة معينة بنفس الآيات والأحاديث التى استدل بها الأشاعرة ، واستدل بها غيرهم من المشبهة . وتلك نقطة ضعف بالغة فى مذهبه . فهو ينكر الجسمية وينكر الرؤية البصرية ، ومع ذلك فهو يثبت الجهة ،فهو إذن أقل اتفاقا مع نفسه .

وما نظن أن ابن رشد قال بالجهة إلا ليوفق بين العقيدة الإسلامية وفلسفة أرسطو .

ويقول الدكتور/محمود قاسم : وقد أحس — ابن رشد — الفيلسوف القرطبى أن حجته واهنة ، وواهية .

---

(١) تفسير القرآن العظيم للإمام ابن كثير جـ١ صـ ٣٠٩ والتى بعدها .

فأراد لها أن تبدوا بمظهر القوة ، وذلك بأن يفرق بين الجهة والمكان. لكنه لم يكن أكثر توفيقا فى هذا الأمر أيضاً . فهو يقول : إن الله يوجد فى اتجاه السماء ، ولكنه لا يشغل مكانا معينا وهذه سفسطة ، فإذا قيل له : كيف يمكن أن نتصور أن إلها غير جسمى يوجد فى جهة معينة ؟! لم يجد جوابا إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض(١) .

ويقول أيضا : وقد خيل إلى ابن رشد أن العلماء لن يجدوا مشقة فى تصور موجود غير جسمى فى جهة معينة ، والحق أن المشقة بالغة على عكس ما توهم، إذ سوف يكون الإله محدودا . هذا إلى أن التفرقة بين الجهة والمكان غير مجدية ، لقد سخر أبو الوليد من المتكلمين، ويعنى بهم المعتزلة لأنهم ينكرون الجهة ، وما كان له أن يسخر منهم ، فإن المعتزلة ومعهم الماتريدية . وبعض الأشعرية كانوا أكثر منه منطقا ، وأقرب إلى التنزيه ، وهذا هو السبب فى أننا لا نغفر له هذه السخرية ، لأنه ما كان لرجل فى مرتبة ابن رشد أن يؤول فى جميع المسائل الأخرى ثم يأتى فى مسألة الجهة ولا يؤول ، ومع ذلك فنحن لا نصفه بسوء القصد ، ولكنها زلة ، وأعظم بها من زلة لفيلسوف مثله(٢) .

المسألة الثالثة — الرؤية :

إن المعتزلة بعد أن نفوا الجسمية والجهة ، كانوا منطقيين مع أنفسهم، فنفوا إمكان رؤية الله فى الدنيا وفى اليوم الآخر .

أما الأشاعرة فقد نفوا الجسمية وأثبتوا الرؤية وحاولوا التوفيق بين هذين الأمرين، فقالوا: إنه يمكن رؤية الله فى الحياة الأخرى بل هى مؤكدة للمؤمنين فيها .

---

(١) مقدمة مناهج الأدلة ص ٨٢

(٢) نفس المصدر ص ٨٣

وقد استدلوا على ذلك ببعض الآيات القرآنية الكريمة كقوله تعالى : [وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة](١) .

يقولون أى مبصرة ، وليس المقصود بالنظر هنا الاعتبار كما فى قوله تعالى : [أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت](٢) ولا الانتظار والتوقع كقوله تعالى : [ما ينظرون إلا صيحة واحدة](٣) . وإنما كان هذان التأويلان غير مقبولين فى رأى الأشاعرة ، لأن الحياة الآخرة ليست دار اعتبار أو توقع وانتظار كما ظن المعتزلة .

أما ابن رشد فيرى أن رؤية الذات الإلهية فى الحياة الآخرة أمر غير ممكن، وإن الأفضل ألا يصرح للعامة بذلك. بل يكتفى بالقول : إن المؤمنين يرون نور الله فى الحياة الآخرة ويأخذ ابن رشد على الأشعرية أنهم يخالفون الواقع عندما يقولون : إن رؤية الله فى الحياة الأخرى تقع دون حاجة إلى الشروط المادية التى يتطلبها الإبصار بالعين ، كوجود الضوء ، والوسط الشفاف ، والجهة.

كما يأخذ عليهم أن برهانهم على إمكان رؤية ما ليس بجسم بأنه نوع من العبث .

ونحن من جانبنا نعيب على ابن رشد نفيه لرؤية الله فى الآخرة ، مع أن القرآن الكريم قد صرح بذلك .

وابن رشد يدعى أنه يأخذ بالدليل الشرعى ، ومع ذلك لم يأخذ به هنا على ظاهره . بل أوله تأويلا فيه تكلف .

---

(١) الآيتان ٢٢ ، ٢٣ من سورة القيامة

(٢) الآية ١٧ من سورة الغاشية .

(٣) من الآية ٤٩ من سورة يس .

(ح) التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد :

تفرد ابن رشد من بين جميع علماء وفلاسفة المسلمين الذين حاولوا التقريب بين الشريعة والفلسفة بأنه أفرد كتابا برمته هو : فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال . لبحث ذلك الموضوع الشائك الذى طالما بحثه فلاسفة الإسلام ، فحاولوا أن يقربوا ما بين الشريعة الإسلامية ، والفلسفة اليونانية السائدة . لاسيما فلسفة أرسطو . وليبرهنوا على أن هذا الدين لا يتناقض مع العقل ، ولا مع الفلسفة بعامة أرسطية كانت أم أفلاطونية .

ولا يكاد يخلو كتاب من كتب ابن رشد الرئيسية من الإشارة إلى هذا الموضوع أو التعمق فيه .

ولقد سبق ابن رشد كثير من الفلاسفة فى مضمار التوفيق بين الدين والفلسفة من أمثال الكندى ، والفارابى ، وابن سينا . فى المشرق . وابن باجه ، وابن طفيل فى المغرب والأندلس وكانوا موفقين فيه حينا ، وغير موفقين أحيانا . والسبب أنهم لم يتفرغوا له ، أو لم يبذلوا له الجهد الكافى .

ولقد كان الكندى فى هذا الجانب أقلهم قربا من الصواب لأنه كان يفضل العقل على النص الدينى وكان يقول : [إن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية](١) .

ولقد سبقه فى هذا المعتزلة حيث اعتمدوا على العقل فى تفسير الآيات ، وأخضعوا الدين لسلطان هذا العقل وأحكامه .

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية نشر وتحقيق د / محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٢٤٤ .

ولقد كان ابن رشد أطول الفلاسفة الإسلاميين باعا فى هذا الموضوع، ودعا فى صراحة كاملة إلى أن يأخذ المتأخر عن المتقدم . إذ ليس لإنسان واحد أن يستنبط العلوم كلها . بل أوجب أن يأخذ المتأخر عن المتقدم . لذلك أوجب النظر فى كتب القدماء فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه ، وعذرناهم .

مثل هذه الدعوة الجريئة كانت محرمة على عالم المسلمين بعد الإمام الغزالى ، ومن يتجرأ من المسلمين على الأخذ عن الفلاسفة كان ينظر إليه على أنه كافر ، أو صاحب بدعة .

وينقلب الأمر رأسا على عقب بعد ابن رشد ودعوته للتوفيق بين الدين والفلسفة ، فيصبح الذى يمنع الأخذ عن الفلاسفة من القدامى أو غيرهم هو الكافر ، أو صاحب البدعة ، لأنه بذلك قد صد أهل النظر عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس لمعرفة الله — رب العالمين —(١) .

ويبدو ابن رشد فى كتابه — فصل المقال — أستاذا بارعا ، بل قاضيا حكيما ، وفقيها نزيها لا يصدر أحكامه إلا بعد أن يقلب الأمور على مختلف وجوهها ، ويمحصها متجردا عن الهوى ، ثم يصدر حكمه ، فإذا به حكم عقلى ، وموضوعى مقبول . ومن جملة ماقاله ابن رشد فى كتابه هذا فى هذا المقام : [يجب علينا إن ألفينا — أى وجدنا — لمن تقدمنا من الأمم السابقة نظرا فى الموجودات ، واعتبارا لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان

---

(١) الأستاذ/ خليل شرف الدين . ابن رشد الشعاع الأخير ص ٩٤ والتى بعدها بتصرف .

منها موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم.

فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء — الفلاسفة — واجب بالشرع إن كان مغزاهم فى كتبهم، ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها، وهو الذى جمع أمرين أحدهما: ذكاء الفطرة. والثانى: العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية. فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفه الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.

وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها، وزل زال إما من قبل نقص فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها. ليس يلزم لهذا أن نمنعها عن الذى هو اهل للنظر فيها، فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شىء لحقها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذى أمره بسقى العسل أخاه لإسهال كان فيه. فتزيد - أى فكثر - الإسهال به لما سقاه العسل، وشكا ذلك إليه: [صدق الله وكذب بطن أخيك](١).

بل نقول: إن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها. مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات، لأن قوما

---

(١) أخرج هذا الحديث الإمام البخارى فى صحيحه عن أبى سعيد الخدرى ج ١٠ ص ١٣٩ كتاب الطب باب الدواء بالعسل.

شرقوا به فماتوا فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتي ، وضروري ، وهذا الذى عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع .

فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه ، وخوضه فى الدنيا . وإذا تقرر هذا كله ، وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق ، وأنها التى نبهت على هذه السعادة ودعت إليها التى هى المعرفة بالله ـ جل وعز ـ ، وبمخلوقاته وأن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته ـ أى خلقته وطبيعته ـ من التصديق وذلك أن طباع الناس متفاضلة فى التصديق .

فنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ـ إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ـ ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ،وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاثة(١) . عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء ـ أى الدعوة ـ فيها إلى الله ـ تعالى ـ لإغفاله لذلك من نفسه . ولذلك خص ـ عليه السلام ـ بالبعث إلى الأحمر والأسود ـ أى إلى الناس جميعاً من كافة الألوان والأجناس . أعنى لتضمن شريعته طرق ـ الدعوة ـ إلى الله ـتعالى ـ . وذلك صريح فى قوله تعالى : [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن](٢) .

وإذا كانت هذه الشرائع ــ أى شريعة الإسلام ـ حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق ، فإنا ـ معشر المسلمين ـ نعلم على القطع أنه

---

(١) التى هى : البرهان اليقينى المنطقى ، والبرهان الجدلى ، والبرهان الخطابى .
(١) من الآية ١٢٥ من سورة النحل .

لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ماورد به الشرع . فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له .

ـ وإذا كان الأمر كذلك فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ـ ما ـ من المعرفة بموجود ـ ما ـ فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه فى الشرع ، أو عرف به . فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هنالك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى .

وإن كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا .

فإذا كان موافقا فلا قول هنالك ، وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله][1] .

ولقد عالج ابن رشـــد موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة فى موضوعية كاملة ترتكز على المعطيات ، والحقائق التالية :

أولا : القياس العقلى ـ المنطق ـ ليس عقيدة ، بل هو آلة علمية يمكن أن نأخذها من غيرنا ، ولو لم يكن مشاركا لنا فى الملة ـ على حد قول ابن رشد ـ فإذا أحسنا استخدامها أفادتنا فى فهم حقائق الشريعة ، وإن لم نحسن استخدامها أصابنا ضرر كبير .

وفى هذه الحالة يكون الضرر اللاحق بنا منا ، وليس من الآلة ـ كالذى لا يحسن شرب الماء فيختنق به لا لأن الماء مميت بحد ذاته ، ولكن لسوء استخدام الإنسان له أصبح الماء مميتاً .

ثانيا : إن منع جميع المجتهدين فى التأويل من التأويل بحجة أن نفرا من غير الأكفاء تصدى له فأخفق . أمر لا يجوز ، وحجة مرفوضة .

---

(١) فصل المقال لابن رشد من ص١٧ إلى ص ١٩ .

ثالثا : مادام التأويل يتناول الفروع دون الأصول فهو أمر مندوب إليه . بل واجب .

رابعاً : الحق لا يضاد الحق .

خامساً : الإجماع فى المسائل النظرية مستحيل .

سادساً : الإجماع الثابت بطريق يقينى لا يجوز خرقه . ولكن يصح ذلك إذا كان الإجماع ظنيا .

ويذكر ابن رشد أنه من الصعب جدا التقرير بأن الإجماع يقينى . لأن مثل هذا الإجماع يتطلب معرفتنا لجميع العلماء فى عصرنا(١) . ومعرفة رأيهم فى المسألة المتنازع فيها ، وهذا أمر عسير

سابعاً : يجب حجب التأويل عن العامة فى كل مسألة هامة .

ذلك لأن الناس متفاوتون فى طرق التصديق وهى ثلاثة - البرهانية - اليقينية - الجدلية - الخطابية(٢)

ويقول أيضا الأستاذ / خليل شرف الدين: على هذه المعطيات والحقائق ارتكزت موضوعية ابن رشد فى كتابه — فصل المقال — الذى أراد به أن يحسم الخلاف المستعصى بين علماء الكلام ، وفقهاء المسلمين من جهة ، ومن جهة أخرى بين الفلاسفة المسلمين المتمسكين بآراء أرسطو . والذين ظلوا مع ذلك متمسكين بأهداب الدين وأصوله رغم الحرب الشعواء المعلنة عليهم من قبل الأشاعرة والفرق المحافظة ، والإمام الغزالى . غير أنه لم يكتب

---

(١) أى فى عصر ابن رشد .

(٢) ابن رشد الشعاع الأخير . الأستاذ / خليل شرف الدين صـ٩٧ والتى بعدها .

لهؤلاء الفلاسفة النجاح الذى كتب لابن رشد للأسباب الشخصية والعلمية التى توفرت له ولم تتوفر كلها لهم(١)

من هذا المنطلق خلص ابن رشد إلى النتائج التالية :

أولا : أن التأويل لأهل البرهان هو حق من حقوقهم تعززه الآية القرآنية الكريمة : [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم](٢) .

ونأخذ على ابن رشد أنه لم يقل بلزوم الوقوف على لفظ الجلالة . وأجاز الوصل حتى نهاية المعطوف عليه وهو قوله تعالى : [والراسخون فى العلم] .

على حين أن الوصل حتى نهاية المعطوف عليه — كما فعل ابن رشد — يجعل علم — الراسخين فى العلم — متساويا مع علم الله . وهذا لم يقل به أحد من أهل السنة والمعتدلين من العلماء .

ثانيا : أن الفلاسفة حين نظروا فى مسألة علم الله — تعالى — ، والحشر الجسمانى ، وقدم العالم . استعملوا — فى رأى ابن رشد — حقا من حقوقهم فاجتهدوا ، وأولوا . والمجتهد برأيه له أجران إن أصاب ، وأجر واحد إن أخطأ . فكيف يكفرهم الإمام الغزالى ، أو حتى يقول عنهم : إنهم مبتدعة .

ونقول أيضا لابن رشد :

إن الاجتهاد له شروط وضعها العلماء . شريطة ألا تكون المسألة المجتهد فيها يوجد فيها نص صريح لا يقبل التأويل .

---

(١) نفس المرجع ص ٩٨ والتى بعدها

(٢) من الآية السابعة من سورة آل عمران

وأيضا تكون هذه المسألة من الأمور التي يجوز للعقل أن يجتهد فيها ، فإذا سار المجتهد على شروط الاجتهاد في مسألة لا يوجد فيها نص صريح ، وكانت من الأمور التي يجوز فيها الاجتهاد . فإن أصاب فيها فله أجران ، وإن أخطأ كان له أجر واحد .

ثالثا : أن الاختلاف بين المذاهب ليس كبيرا حتى يكفر أصحابها بعضهم بعضا . فكثيرا ما كان الخلاف حول كلمة غامضة ، أو رمز بعيد المرمى ، أو تعريف ناقص . فإذا تسلح المؤول بالمعرفة اللغوية الكاملة ، وبالعقل والبرهان اليقيني ، وتميز بالعدل والتجرد كان من واجبه التأويل لأهل التأويل ، والبرهان . والامتناع عن التأويل لمن ليس أهلا له .

رابعا : كان المسلم في صدر الإسلام الأول أكثر إيمانا وأقل تأويلا . وفي أواخره ، وأوائل العصور العباسية أصبح المسلم أكثر تأويلا ، وأقل إيمانا .

خامسا : إذا أسيء استعمال القياس البرهاني فالنقص فينا ، وليس في القياس . وضرره أنه قد ينقلب من قياس برهاني مقدماته صادقة . يقينية إلى قياس جدلي مقدماته ظنية احتمالية ، إلى قياس خطابي مقدماته عاطفية أو غير منطقية .

والطامة الكبرى إذا كان صاحب القياس سيء النية سفسطائيا يقلب القياس اليقيني إلى قياس دجل ومغالطة تبدو مقدماته صادقة ، أو كأنها صادقة ، أما نتائجه فغير مقبولة ، وهو قياس ذو شكل صحيح كباقي الأقيسة إلا أنه في النهاية فاسد وهدام .

والمطلوب إذن حسن استعمال القياس حتى نصل — في التأويل — إلى نتائج صحيحة ، وحقائق ثابتة وهذا ما قام به ابن رشد خير قيام . فكان له فصل المقال .

سادسا : هناك — أيضا — القياس الفقهي ، وهو أن يعلم حكم في الشريعة

صادر بحق قضية — ما — فيقاس عليه قضية أخرى مستجدة لاتحاد العلة فيهما . أو هو : البحث عن الدليل فى حكم مسألة عرضت لم يرد فيها نص . أو هو اجتهاد فيما لا نص فيه .

وهذا القياس الفقهى كان معمولا به بعد الصدر الأول للإسلام ، ولم يكن بدعة . فلماذ نحرم القياس العقلى ، أو نعتبره بدعة ، وهما متشابهان أصلا وغاية ؟ ! !

سابعاً : لو أحجم بعض العلماء قبلنا عن أن يستعملوا الأقيسة أو استعملوا بعضها دون البعض . فليس معنى هـذا أنه يجب أن نحجم كما أحجموا ، بل علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به ، ولو لم يكن المتقدم من ملتنا .

ثامناً : خارق الإجماع فى التأويل لا يقطع بكفره بشهادة الغزالى نفسه وأبى المعالى — إمام الحرمين الجوينى — .

ويعبر ابن رشد عن مدى ما أصاب نفسه من غاية الحزن والتألم أثناء البحث بسبب ما تخلل الشريعة الإسلامية الغراء من الأهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة سواء من أهل الكلام ، أو من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة وهم الفلاسفة المسلمون الذين لم يحسنوا التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، على حين أن الحكمة هى صاحبة الشريعة ، وهى لها أخت رضيعة فالإساءة من الذين ينتسبون إلى الشريعة هى أشد الإساءة . مع ما يقع بين الحكمة والشريعة من العداوة ، والبغضاء ، والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إلى تلك الشريعة وهى الفرق الموجودة فيها(١) .

---

(١) نفس المرجع من ص٩٩

وقد اتهم ابن رشد الأشاعرة بأنهم ليسوا من أهل التأويل لأنهم — كما يدعى — جهلة — فهم فى طرقهم الخاطئة — لا مع الجمهور، ولا مع الخواص — وذلك لأمور . منها :

أولا : أن طرقهم ناقصة عن شرائط البرهان اليقينى .

ثانياً : أن معارفهم مشوهة لأنها مبنية على أصول سفسطائية فهى تجحد كثيرا من الضروريات مثل — ثبوت الأعراض — و — تأثير الأشياء بعضها ببعض — و — وجود الأسباب الضرورية للمسببات — و — الصور الجوهرية — و — الوسائط — .

ثالثاً : أنهم كفروا كل من لم يتبع طريقتهم الناقصة أو المحدودة .

رابعاً : اختلفوا فيما بينهم فضلوا وأضلوا . من ذلك أن قوما منهم قالوا : أول الواجبات النظر ، وقال آخرون منهم : بل أول الواجبات الإيمان ، وأخطأ آخرون منهم مقصد الشارع عند التأويل .

خامساً : صرحوا بالتأويل أمام العامة . وهذا — كما يقول ابن رشد — كفر وتضليل .

سادساً : اتبعوا طريقة واحدة من الطرق الثلاث للبرهان هى — القياس الخطابى[1] . وكثيرا ما جعلوا منه قياسا مغالطيا — سفسطائيا — كما يدعى ابن رشد أيضا — لهذا كثر اختلافهم ، وتفرقوا فرقا ، وكانوا سببا فى نشوء البدع فى الإسلام .

---

(١) ونرى أن الأشعرية قد تغلغلت آراؤهم فى النفوس لاعتمادها على حجج لها مسحة من المنطق وهم فى الغالب الأعم يعتمدون على مجموعة من الأدلة الجدلية. لذلك سلك معهم ابن رشد مسلك الجدل. ولا بأس أن يكونوا فى بعض الأمور قد اتبعوا طريقة القياس الخطابى . وعلى ذلك يكونون قد اتبعوا أكثر من طريقة

ونرى أن ابن رشد قد تحامل على الأشاعرة فى هذا الكلام ، وجردهم من كثير من المحامد التى يشهد لهم بها الكثير .

ولم يترك ابن رشد المعتزلة من النقد أيضا وإن كانت أخطاؤهم — فى نظره — أقل خطرا من أخطاء الأشعرية ، ومن جملة أخطائهم التى أحصاها لهم ابن رشد ما يلى :

أولا : أنهم لم يحاولوا إيجاد نوعين من التعاليم — أو نوعين من التفسير لآيات القرآن الكريم ، أحدهما : لأهل الخطابة ،أو للعامة ، والآخر منهما لأهل البرهان أو الخاصة .

ثانياً : حصروا همهم فى نوع واحد هو : تفسير الشرع على ضوء العقل ، والدفاع عن الشرع بالمنطق ، ونسوا أو تناسوا النواحى العملية ، والإنسانية ، والاجتماعية فى الدين ، فلم يعيروها اهتمامهم شرحا وتفسيرا .

ثالثاً : أفسدوا على العامة سلامة إيمانهم .

ويبين ابن رشد أن مما زاد الطين بله أن الصراع الفكرى ، والخلاف العقدى انقلب أيام المأمون إلى صراع دموى ، واضطهادات شرسة ، وتصفيات جسدية بشعة قام بها المعتزلة مما عجل بنهايتهم كسلطة ، وكتيار جارف .

فى حين أن الموقف الصحيح فى رأى ابن رشد هو : أن يقف الخطابيون عند الظاهر ، وأن ينفذ أهـــل البرهان إلى الباطن ، وألا يصرحوا بالتأويل إلا لأهل التأويل ، وأن يحجبوه عن العامة حفظا لإيمانهم .

وهذا هو — فى الأساس — تعليم ابن رشد الحقيقى وهو الإلحاح على عدم خضوع العقل إلا للعبادات التى تفرضها الشريعة[1] .

---

(١) نفس المرجع ص ١٠٤

تلك هى النظرية التوفيقية عند ابن رشد . والتى كان يأمل — كما يقول — فى أن ينسأ الله فى عمره ليثبت فيها قدر ماتيسر له منها ، وأن يتفرغ لها ، ويقدر عليها . وقد كان له فى هذا المجال الباع الطويل ، والخطوات الواسعة شهد له بها العدو قبل الصديق وغير المسلمين قبل المسلمين .

تعقيب بالمسائل الثلاث الهامة :

بعد أن تبين أن ابن رشد كان على رأس الفلاسفة الإسلاميين بعامة فى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة . نجد أنه توجد ثـــلاث مسائل هامة هى :

(أ) القول بقدم العالم .

(ب) عدم علم الله بالجزئيات .

(جـ) حشر الأرواح دون الأجساد .

وهذه المسائل كان لابن رشد فيها رأى متميز . ودافع عن آراء الفلاسفة السابقين فيها . ورد على الإمام الغزالى فى هذه المسائل الثلاث ردا كان عنيفا فى كثير من الأحيان . لأن الإمام الغزالى فى كتابه : — تهافت الفلاسفة — أورد عشرين مسألة ، كفر الفلاسفة فى ثلاث مسائل منها . هى هذه الثلاث .

وفى السبع عشرة مسألة الباقية بين أن الفلاسفة مبتدعون فيها . مما جعل ابن رشد يقول عن كتاب الغزالى : أحق الأسماء بهذا الكتاب . كتاب التهافت المطلق ، أو تهافت أبى حامد ، لاتهافت الفلسفة .

كما اتهم الإمام الغزالى نفسه بالسفسطة تارة ، وبالجهل أو سوء النية تارة أخرى . مع أنه فى بعض الأحايين كان ينصف الإمام الغزالى

ويحترمه، وكأنه صديق حميم له. ولئن قال له أحدهم: إن الغزالى صديق لك، ونصرة الصديق واجبة. رد عليه بقوله: إن نصرة الحق أولى من نصرة الصديق.

لذا: فإننا سنعرض — بإيجاز غير مخل — لرأى ابن رشد فى هذه المسائل الثلاث.

المسألة الأولى: القول بقدم العالم:

تأتى هذه المسألة على رأس المسائل الهامة التى دار حولها النزاع بين الفلاسفة، والمتكلمين قبل الغزالى بنحو قرنين من الزمان. إذ تتصل بها مسائل عديدة أخرى هى من صميم العقيدة الإسلامية. كمسألة أبدية العالم — ومسألة الإرادة والفعل القديمين — ومسألة الاستدلال على وجود الصانع — إلى ماهنالك من مسائل.

ويرى المتكلمون أن العالم مخلوق محدث.

على حين يرى الفلاسفة أن العالم قديم أزلى.

ويبين بن رشد أن الخلاف بين المتكلمين، وبين الفلاسفة خلاف لفظى لا أكثر. فكلاهما متفق على أن أصناف الموجودات ثلاثة:

الأول: — الأجسام —: وهى موجودات اتفقا على أنها وجدت من شىء هو — المادة — وعن شىء هو — الفاعل — والزمان - متقدم عليها. فهذه الأجسام إذن محدثة.

الثانى: - الله - تعالى - وهو موجود لم يكن عن شىء، ولا تقدمه زمان. فهو قديم عندهما.

الثالث: - العالم بجملته - من منظور كلى - أى بمادته -، وليس بحسب الأفراد كل على حدة. وهو: موجود لم يكن من شىء، ولا تقدمه

زمان ولكنه موجود عن شيء ، أي عن الفاعل الذى هو الله ـ رب العالمين . وهذا هو موضع الخلاف والجدل بين المتكلمين ، والفلاسفة إذ يصعب تعيين صفة العالم بهذه الكيفية . هل هو محدث ، أو قديم ؟ . لأنه لما أخذ شبهاً من وجود الكائن الحقيقى ، وهو احتياجه إلى الفاعل وغلب عليه جانب الحداثة قال عنه المتكلمون : إنه محدث . ولما أخذ شبهاً من وجود القديم لأنه لم يكن من شيء ، ولم يتقدمه زمان وغلب عليه جانب القدم قال عنه الفلاسفة : إنه قديم . فالمتكلمون قالوا عنه : إنه محدث ، لما غلبوا عليه مافيه من شبه المحدث . والفلاسفة قالوا عنه : إنه قديم لما غلبوا عليه مافيه من شبه القديم(١) .

ويخالف ابن رشد المتكلمين ، والفلاسفة . فيقول : إن العالم ليس محدثاً حقيقياً ، ولا قديماً حقيقياً وذلك لأن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة . أى يفنى فى المستقبل . والعالم ليس من طبيعتـــه أن يفنى . لأن مادته لاتنعدم ـ كما قال بذلك الفلاسفة ومن وافقهم من المتـكلمين .

والقديم الحقيقى ليس له علة ـ والعالم له علة ـ كما قال بذلك المتكلمون ومن وافقهم من الفلاسفة .

ولعل ابن رشد أراد بذلك أن يوفق بين قول المتكلمين والفلاسفة . لذلك كان يقول: إن الخلاف بينهما لفظى وهو بذلك قد سار على مذهب أفلاطون ، ومن شايعه . فأفلاطون ، وأتباعه . سموا العالم محدثاً أزلياً(٢) . أى هو محدث من ناحية احتياجه إلى علة أو فاعل . وقديم من ناحية أنه ليس من شيء ، ولم يتقدمه زمن . إذ الزمن متناه عند الأفلاطونيين من الماضى .

---

(١) الأستاذ / خليل شرف الدين . ابن رشد الشعاع الأخير ص ٣٧ والتي بعدها بتصرف .

(٢) دائرة المعارف جـ ٢ ص ٦٧ د / ماجد فخرى .

وهو - أيضاً - فى الحقيقة-حسب مذهب ابن رشد - محدث إذا نظرنا إليه من حيث إنه معلول. أى محتاج إلى فاعل وهو الله.. وقديم إذا اعتبرنا أنه وجد عن الله منذ الأزل - أى من غير تراخ فى الزمن - فهو بإضافته إلى - الله - محدث ، وبإضافته إلى أعيان الموجودات قديم .

فقول ابن رشد عن العالم : إنه قديم من ناحية .

يعنى به القدم بالمعنى الفلسفى وهو أنه موجود عن الله. لكنه لا تنعدم مادته ، وليس الزمان متقدماً عليه :

وإن كان ابن رشد لم يصرح بذلك تصريحاً كاملا وإنما يشير إليه إشارة غامضة فى ص ١٣ ، ص ١٤ من كتابه فصل المقال .

ويشغل نفسه فى ص ٣٢ وما بعدها، و ص ٦٤ وما بعدها من كتابه-تهافت التهافت بنقض براهين الغزالى فى هـــذا الموضوع فى إشارات عارضة غامضة(١) .

وتحتدم معركة كلامية علمية بين الغزالى ، والفلاسفة من ناحية، وبين ابن رشد والغزالى من ناحية أخرى . حتى إن الإمام الغزالى فى كتابه - تهافت الفلاسفة - كفر الفلاسفة فى هذه المسألة لقولهم ، إن العالم قديم. ورد عليه ابن رشد فى كتابه - تهافت التهافت - بهجوم عنيف فى كثير من تلك الردود. مبيناً أن الغزالى تصيد للفلاسفة القول بقدم العالم وقربهم من الدهرية(٢)- الذين يقولون بقدم العالم ولم يثبتوا له صانعاً- وإن كان الفلاسفة - عند الغزالى أيضاً - يثبتون للعالم صانعاً . لذا كانوا قريبين من الدهرية وليسوا منهم .

---

(١) د/ عمر فروخ. تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص٦٧٠ بتصرف .

(٢) نسبة إلى الدهر . فعلى القياس يقال: دهرية- بفتح الدال - المهملة- لكنه سمع من المتكلمين ومن شايعهم دهرية - بضم الدال - المهملة .

ويزعم ابن رشد : أن الفلاسفة لم يقولوا بقدم العالم صراحة ويؤكد أن الغزالى قد تحامل على الفلاسفة فى كتابه / تهافت الفلاسفة / بدون حجة ولا برهان .

وهاك جانبا مما قاله الغزالى عن العالم والفلاسفة . ورد ابن رشد عليه . كما جاء فى ص ٣٩ والتى بعدها من كتاب ابن رشد الشعاع الأخير للأستاذ / خليل شرف الدين يقول الغزالى فى / تهافت الفلاسفة : إن العالم محدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الزمان الذى وجد فيه ، وهو يعنى بذلك أن العالم قد حدث فى زمان — ما — بينه وبين الإرادة الإلهية تراخ — فى الزمن .

ويرد ابن رشد عليه فى /تهافت التهافت / ـ رغم إقراره بإمكان تراخى المفعول عن الإرادة إلا أنه ينكر إمكان تراخى المفعول عن الفعل فيقول: لو صح ـ مثلا ـ أن الله أراد حدوث العالم منذ القدم ولم يفعله منذ القدم للزم عن ذلك أنه تجدد فى الفاعل ـ وهو الله تعالى ـ أو المفعول ـ وهو العالم ـ أو فى كليهما . حالة ، أو نسبة اقتضت حدوثه فى الزمان الذى حدث فيه . فعاد السؤال فى هذه الحالة : من أحدثها ؟ . وهذا المحدث من أحدثه ؟ . إلى مالانهاية وهكذا لزم ـ منطقيا وبرهانيا ـ أن العالم قديم خاصة وأن حجة الغزالى بالمقابل لا تنهض إلا على دليل جدلى فقط . ا . هـ .

ونحن لانوافق ابن رشد فى رده هنا على الغزالى . ونقول له :

لماذا نقول بتجدد حالة فى الفاعل ، أو المفعول ، أو فيهما معا . ولم لانقول : إن الإرادة الإلهية القديمة المبنية على علم الله الأزلى اقتضت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه . فكان وجوده كما أراد الله العليم الحكيم . وابن رشد نفسه طلب من العقل أن يقول فى كل يسر : إن الله يريد الشىء وقت كونه ، ولا يريده فى وقت عدمه . انظر ص ٢٠٧ من هذا الكتاب.

ويرد ابن رشد الحجة الثانية للغزالى التى تقول : بإمكان تقدم - الله - على العالم بالزمان ، أو بالذات . وهذا ماقال به ابن/سينا/ أيضا ، واعتمده الغزالى أساسا لحجته حين قال : إن مفهوم التقدم بالزمان لا ينطبق على الله فى نسبته إلى العالم أصلا . لأن البارى - سبحانه - ليس من شأنه أن يكون فى زمان، والعالم من شأنه أن يكون فى زمان . والذين اعتبروا - الله - والعالم من جنس واحد ، وقعوا فى خطأ فادح حين طبقوا على - الله - والعالم مبدأ العلة والمعلول وحقيقة تقدم العلة على المعلول . إذ أن تقدم العلة على المعلول من طبيعة الموجود المتحرك وحده .

يقول ابن رشد فى رده على تلك الحجة : من هنا كان الخطأ الذى وقع فيه - المتأخرة من فلاسفة الإسلام - لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء ، لذلك يرى ابن رشد أن تقدم - الله - على العالم هو تقدم الوجود الذى هو ليس بمتغير ، ولا فى زمان ، على الوجود المتغير الذى فى الزمان — وهو نوع آخر من التقدم (١) .

ونرى الخلاف بين ابن رشد ، والغزالى — هنا — خلافا لفظيا : إذ أن الغزالى نفسه لا ينكر تقدم/ الله / الذى هو ليس بمتغير ، ولا فى زمان ؛ على العالم المتغير والذى هو فى زمان .

ويقول الغزالى : الناس فئتان ، أهل الحق الذين رأوا أن العالم حادث(٢) وأن الحادث لا يوجد بنفسه ، ولا بد له من صانع ، وهذا الصانع بمعنى العلة والمبدأ ، وهو - الله - الذى لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره، وفئة الدهرية الذين رأوا أن العالم قديم ، ولم يثبتوا له صانعا(٣). والفلاسفة

---

(١) الأستاذ/ خليل شرف الدين . ابن رشد الشعاع الأخير ص ٤٠ والتى بعدها .

(٢) ويعنى . المتكلمين .

(٣) وهم الذين حكى الله قولهم فى محكم كتابه :[وقالوا ماهى إلا حياتنا =

قالوا: بقدم العالم، وأثبتوا له صانعا، وفى ذلك تناقض بين، ومن ثم فتأثرهم بالدهرية واضح (١).

ويرد عليه ابن رشد قائلا: العالم حادث عن فاعل قديم وفعل قديم. أى لا أول له، ولا آخر، وذلك أن العالم وجوده بالحركة، والحركة فعل الفاعل (٢). وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده، فأنتجوا - أى الفلاسفة - من ذلك أن العالم له فاعل موجود هذا العالم بوجوده. فالموجود الذى هو العالم إذن ليس قديما بذاته.

وهكذا. فالفلاسفة عندما أثبتوا قدم العالم أثبتوا الصانع القديم بذاته، ولم يكونوا من الدهرية فى شىء (٣).

ونقول لابن رشد ولمن يدافع عنهم من الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم: ما كان أغنانا وأغناكم عن هذه المجادلات وتلك الخصومات التى ما عادت على المسلمين إلا بالبعد عن جوهر وحقيقة ما جاءت به الشريعة الإسلامية ويا ليتك يا ابن رشد ما سرت وراء أرسطو فى القول بقدم العالم. لأن سيرك وراءه فيه جر عليك حروبا طاحنة ما كان أغناك عنها. وجعلك تنتحل أدلة جدلية لا ترقى إلى درجة الأدلة البرهانية اليقينية. كما جر على المسلمين بلبلة فكرية، وسفسطة جدلية شغلتهم عن الدعوة إلى الله رب العالمين.

= الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون] الآية ٢٤ من سورة الجاثية.

(١) نفس المرجع ص ٤٢.

(٢) ومن هنا يقول ابن رشد: إن الحركة قديمة لأنها فعل الله والله وفعله قديمان.

(٣) نفس المرجع ص ٤٢ والتى بعدها بتصرف.

وتلخيص هذه المسألة كما يرى ابن رشد فى كتابه : ـ فصل المقال ـ فى ص ١٢ ، وفى صحيفتين بعدها : أن فى الوجود طرفين ، وواسطة .

ولقد اتفق الجميع ـ المتكلمون والفلاسفة ـ على الطرفين ، واختلفوا فى الواسطة . فهم متفقون على أنه يوجد واحد بالعدد قديم — أزلى — هو الله — رب العالمين — .

ومتفقون كذلك على أن هناك على الطرف الآخر كائنات متكاثرة — كالأشجار ، والبيوت والكراسى ، وأفراد النوع البشرى وهى عند الجميع محدثة . أى لها فاعل ، ووجدت بعد أن لم تكن .

غير أنهم اختلفوا فى الواسطة وهو العالم بجملته أى بمادته . أقديم هو أم محدث ؟ .

فمن غلب عليه مافيه من شبه القديم سماه قديما وهم الفلاسفة ، ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سماه محدثا وهم المتكلمون .

وابن رشد أخذ بالرأيين . فقال: فيه قدم من ناحية أنه لا يفنى ولا يتقدمه زمن، وفيه حداثة من ناحية أنه محتاج إلى علة وله فاعل هو الله ـ رب العالمين ـ

ونحن نوافق ابن رشد فى قوله : بأن العالم فيه حداثة لأننا نؤمن بأن العالم حادث .

ونخالفه فى قوله . بأن فى العالم قدم . لأنه لا أزلى — فى اعتقادنا — إلا الله وصفاته . وحاشا لله أن يشبهه شىء من خلقه . والعالم مخلوق لله . فهو حادث ولا يوجد فيه قدم .

المسألة الثانية — علم الله بالكليات دون الجزئيات .

كان المشتهر عن الفلاسفة الأقدمين ، وعلى الأخص المشائين أتباع

أرسطو أن /الله/ لا يعلم سوى ذاته ، وأنه لا علم له بما فى هذا الوجود من كلياته، وجزئياته .

وحجتهم فى ذلك : أن — الله — لو علم شيئاً غير ذاته للزم التعدد ، والتغير فى علمه الأزلى ، وعلم البارى منزه عن جميع التغيرات ، كما أنه واحد لا تعدد فيه .

وكان لزاماً أن يكون للفلاسفة الإسلاميين نظرة فى هذا الموضوع تخالف نظرة أرسطو والأقدمين من الفلاسفة لأنهم يدينون بالدين الإسلامى ويؤمنون بالقرآن الكريم الذى يقول :

(وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين)(١).

فكان لابد وأن يقولوا : بأن الله يعلم ذاته وسائر الموجودات إلا أنهم كانوا أيضا سائرين فى فلك الفلسفة القديمة وفلاسفتها . فأخذوا يوفقون بين الدين والفلسفة فى هذه المسألة .

من هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين ابن سينا الذى راعى وجهة نظر الدين فى وجوب الاعتقاد بعلم البارى بسائر الموجودات . لذلك رأى - جريا وراء نزعته فى التوفيق بين الفلسفة والدين - أن يصحح رأى الفلاسفة الأقدمين فى أن الله لا يعقل إلا ذاته مع الأخذ بوجهة نظر الدين فى أن البارى يعقل كل مصنوعاته .

ولم يستطع ابن سينا أن يشرح تصحيح هاتين القضيتين - قضية :-

---

(١) الآية ٥٩ من سورة الأنعام .

(الله لايعلم إلا ذاته) — وقضية :—(الله يعلم سائر الموجودات) — شرحا يزيل كل إبهام ، ويرفع كل غموض .

فقد رأى أن الله يعقل ذاته ، ولما كانت ذاته علة لما سواه ، فإنه يعقل ماسواه من هذه الجهة ، فالعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول وماهيته . ولذلك يقول ابن سينا : (واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ماتحقق وتعقل ، ومابعده من حيث هو علة لما بعده ، ومنه وجوده وتعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا)(١) .

ولم يستطع ابن رشد إلا أن يكون صريحا فى هذه القضية ومخالفا فيها لرأى الأشعرية — من علماء الكلام — مخالفة واضحة .

وينطلق ابن رشد هنا من أن علم الله مخالف لعلم البشر لأن علم البشر مسبب بالحوادث ، أما علم الله فهو سبب للحوادث — وعلم البشر ناقص ومتأخر عن المعلوم (٢) فلو أننا رفضنا قياس الغائب على الشاهد لانجلت كل تلك الغيوم التى خيمت على رأى الفلاسفة . إذ لابد من التفرقة — فى هذا المقام — بين العلم الذى هو علة للموجودات ، وهو علم الله ، وبين العلم الذى هو معلول عن الموجودات وهو علم المخلوقات .

فعلم البارى بجميع موجودات الوجود هو العلة والسبب فى وجودها على ماهى عليه . أما علمنا نحن بهذه الموجودات فهـــو معلول عنها . وهم يعبرون عن العلم الأول الذى هو علم البارى بأنه : — فعلى — ويعبرون

---

(١) الإشارات لابن سينا ص ٦٩ .

(٢) د/ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٧٠ والتى بعدها .

عن العلم الثانى الذى هو علم المخلوقات بأنه : — انفعالى — (١) .

وحتى يتفادى ابن رشد مايحيط بالمسألة من أشواك ، وما يعترضها من عقبات لينفذ إلى غرضه ، ويحصل غايته فإنه لا يرضى بحال أن نقيس علم الله على علمنا ، أو أن نشبه أحد العلمين بالآخر ، ولا من باب التمثيل ولقد أخذ الإمام الغزالى على الفلاسفة أنهم يرون أن الله يعلم الكليات ، ولا يعلم الجزئيات . لذلك كانت هذه المسألة من جملة المسائل التى كفر الإمام الغزالى بها الفلاسفة ، ويرد ابن رشد على الغزالى بأن الفلاسفة يرون أن علم الله لا يوصف بكلى ، ولا بجزئى(٢).

ويشرح هذه المسألة فى كتابه : — فصل المقال (٣) — فيقول : إن أباحامد قد غلط على الحكماء المشائين(٤) فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه / تقدس وتعالى / لا يعلم الجزئيات أصلاً . بل — هم — أى الفلاسفة — يرون أنه / تعالى / يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا . فإنه علة للمعلوم الذى هو الوجود .

فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر . فقد جعل ذوات المتقابلات — وهى الأطراف المتقابلة المتناقضة — واحدة وذلك غاية الجهل .

والفلاسفة لا يرون أن الله / تقدس وتعالى / لا يعلم الجزئيات فقط على

---

(١) د / محمد عبد الرحمن بيصار . فى فلسفة ابن رشد . الوجود والخلود ص ٩١ .

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ص ٥٠٧ .

(٣) ص ١١ ، ص ١٢ .

(٤) المشاؤون : أتباع أرسطو ، وسموا مشائين نسبة إلى زعيمهم الذى كان يلقى تعاليمه وهو يتمشى .

النحو الذى نعلمه نحن البشر لأننا نعرف الأشياء بعد أن كنا نجهلها . والله ليس كذلك . وكذلك الكليات لا يعلمها على النحو الذى نعلمه . فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا على طبيعة الموجود ، والأمر فى ذلك — فيما يتعلق بعلم الله — بالعكس ، ولذلك ماقد أدى إليه البرهان . أن ذلك العلم — الذى هو علم الله — منزه عن أن يوصف بكلى ، أو بجزئى ، فلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة(١).

المسألة الثالثة : حشر الأرواح دون الأجساد .

إن ابن رشد فلسفى الرأى فى السعادة والشقاء . أى أنه يرى أن أهل الشرائع والفلاسفة قد اتفقوا على أن النفس تبقى بعد مفارقة البدن وتتعرى عن الشهوات الجسمانية .

فإن كانت زكية — مهذبة بالعلوم التى اكتسبتها فى حياتها الدنيا — تضاعف زكاؤها

وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة للبدن خبثا لأنها حينئذ تتأذى بالرذائل التى كانت قد اكتسبتها ، ثم تشتد حسرتها على مافاتها من التزكية قبل مفارقتها البدن . لأنها لا تستطيع الاكتساب الا مع هذا البدن . كما قال ابن سينا (٢).

ويقول ابن رشد : إن الفلاسفة لم يتكلموا فى المعاد — الحشر — .

---

(١) د / عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٧١ ببعض تصرف .

(٢) د / عمر فروخ . تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٧١ والتى بعدها عن كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ١١٩ ، ص ١٢٠ ببعض تصرف .

غير أن الشرائع تكلمت فى المعاد . فجعله بعضها روحانيا فقط ، وجعله بعضها روحانيا وجسميا معا :

وسكت الفلاسفة عن رأى الشرائع فى المعاد فيما بينهم ، ثم شارك كل واحد منهم قومه فى قولهم بالمعاد .

ولم يكتف الفلاسفة بإظهار القول بالمعاد بل فرعوا كل من تعرض للمعاد بالبحث نفيا أو إثباتا .

وعمدة ابن رشد فى رأيه هذا : أن الشرائع فى الأصل مبدأ للسلوك الحسن فى الحياة الدنيا وللعمل الصالح ، وأن المعاد فى كل شريعة أفضل الأسباب تحث جمهور الناس على ذلك .

ثم أن ابن رشد قال : إن جعل المعاد روحانيا وجسميا معا . كما جاء فى الإسلام أفضل — وإن كان ذلك مخالفا لرأى الفلاسفة — لأنه أكثر حثا لجمهور الناس على التمسك بالفضائل ، وعلى العمل الصالح .

وهكذا نجد أن ابن رشد قد تناول الغاية القصوى — أى العامل التهذيبى — للمعاد ، ولم يتعرض للمعاد نفسه لافى / الكشف عن مناهج الأدلة/ ص ١١٨ - ص ١٢٣ / . ولا فى تهافت التهافت/ ص ٥٨٠ : ص٥٨٦ (١)

قال ابن رشد فى كتابه / تهافت التهافت ص ٥٨٠ وما بعدها / :- زعم الغزالى : أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شىء ما وجد لواحد ممن تقدم — من الفلاسفة فيه قول ... وأول من قال بحشر الأجساد أنبياء بنى إسرائيل ، وتواتر القول عن عيسى / عليه السلام / وهو قول الصابئة أيضا وقول — هذه الشريعة الإسلامية . والقوم — الذين هم الفلاسفة أشد الناس تعظيما لها — أى للشريعة — وإيمانا بها .

---

(١) نفس المرجع ص ٦٧٢

والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذى به وجود الإنسان بما هو إنسان ، وبلوغه سعادته الخاصة به . وذلك أنها ضرورية فى وجود الفضائل الخلقية للإنسان ، والفضائل النظرية والصنائع العملية (١).

وتأخذ على ابن رشد فى هذه المسألة : أن رأيه متضارب حيث مال إلى القول : بأن المعاد روحانى وجسمى معا كما جاء فى الإسلام . وبين أن ذلك القول مخالف لرأى الفلاسفة .

ثم يرد علـى الإمام الغزالى فى ص ٥٨٠ من كتابه / تهافت التهافت ، فيقول : [زعم الغزالى أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد . وهذا شىء ما وجد لواحد ممن تقدم من الفلاسفة فيه قول] .

غير أننا نغفر له ذلك ، لأنه قال : بحشر الأرواح والأجساد معا .

---

(١) نفس المرجع ص ٦٧٢ والتى بعدها ببعض تصرف .

الفصل الرابع

ابن رشد والرشدية

ويشتمل على مايلى :

ا) ابن رشد الأسطورة فى أوربا المسيحية .

ب) تأثير ابن رشد فى فلسفة أوربا .

ج) أصالة تأثير ابن رشد فى أوربا .

د) موقف ابن رشد من أنصاره وخصومه .

(أ) ابن رشد الأسطورة فى أوربا المسيحية

كثر الحديث عن تأثير أرسطو فى العالم المسيحى فى العصور الوسطى ، كما كثر الحديث أيضاً عن تأثير شارحه الأعظم ابن رشد . فما هى العلاقة بين تأثير كل منهما ، ولمن كانت الأولوية فى التأثير ؟؟ . هل كان التأثيران متصاحبين بحيث يمكن الحديث عن تأثير أرسطى رشدى أم ماذا ؟

وسنجيب عن ذلك من خلال عرض تاريخى لدخول أرسطو وابن رشد إلى العالم المسيحى :

لقد أكد المنصفون من المؤلفين الأوربيين بأن العلماء المسيحيين فى أوربا كانوا يعملون جاهدين منذ عام ١١٣٠ م على ترجمة الفلسفة العربية إلى اللاتينية .

فيذكر — دى بور — : أن العالم المسيحى فى أوربا التقى بالعالم الإسلامى فى نقطتين ، فى إيطاليا الجنوبية ، وفى أسبانيا . وكانت توجد فى أسبانيا حركة ترجمة نشطة . فقد كان يوجد فى مدينة طليطلة عندما دخلها المسيحيون مكتبة عربية حافلة فى أحد المساجد . وكانت هذه المكتبة ذات شهرة عظيمة .

ولقد كان ابن رشد يمثل منطلقا جليلا لتطور جديد فى العالم الغربى ، وبحلول منتصف القرن الثالث عشر الميلادى كانت جميع مؤلفات ابن رشد الفلسفية تقريبا قد ترجمت إلى اللاتينية .

وقد أثبت - رينان - وجود رشدية لاتينية فى أوربا فى كتابه عن ابن رشد والرشدية .

وقد عاشت الرشدية فى أوربا عـــدة قرون وأسهمت إسهاما عظيما

في قضية الحرية الفكرية في القرون الوسطى في أوربا(١)

ولقد ترجمت مؤلفات المفكرين العرب الذين شرحوا العلم اليوناني، وساروا به خطوات كبيرة إلى الإمام وأهم ماترجم كانت مؤلفات أرسطو وشروحها، وعلى رأسها شروح الشارح الأعظم الذي يطلق عليه لقب — الشارح — على الإطلاق، ونقصد به بالطبع فيلسوفنا ابن رشد(٢)

وكان أول مركز تمت فيه ترجمة مؤلفات أرسطو وشروحها، وغيرها من كتب الفلاسفة اليونان والعرب كان في طليطلة، وكانت مازال لها في القرن الثاني عشر الطابع العربي إذا ستقر العرب فيها طويلا، وعرفت الحضارة العربية بكل جوانبها، ومنها الفلسفة، حتى إنه يمكننا القول أن طليطلة بحضارتها العربية هي التي غزت أوربا بأرسطو أولا، ثم بشارحه ثانيا(٣)

كما يأتي في مقدمة المترجمين في طليطلة - دومنيك جند يسالني - وهو رئيس الشمامسة بمدرسة طليطلة. وكان على رأس المجموعة اليهودية -جون ابن داود وهو الذي يطلق عليه أيضاً - يوحنا الأسباني - .

وكان يوجد مركز ثان لترجمة التراث اليوناني والعربي، وقد اهتم خاصة بأرسطو، ونقصد به بلاط الملك المتفتح- فردريك الثاني -١١٩٧ - ١٢٥٠م ملك نابلي، وصقلية، وابنه - منفريد — من بعده.

---

(١) انظر كتابنا مع الفكر الفلسفي الإسـلامي في الأندلس ص ٥٢، ٥٤

(٢) د/ زينب محمود الخضيري أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص ٤٢

(٣) نفس المرجع والصفحة.

وكان « فردريك » يعيش فى حاشية مليئة بالعرب واليهود وكان يحب العرب لأنه سيطرت عليه فكرة الحضارة بمفهومها الحديث فيما يقول لنا - رينان - والحضارة بمفهومها الحديث هى إفساح المجال لكل قدرات وطاقات الإنسانية لتنطلق وتزدهر بلا قيود .

ومن الجلى أن هذا المفهوم كان جديداً ويختلف عن ذلك المفهوم الذى سيطر على العصور الوسطى .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن القديس - توماس الأكوينى - قد تلقى علومه قبل دخوله سلك الرهبنة فى جامعة نابولى التى أسسها هذا الأمبراطور العظيم - فردريك الثانى عام ١٢٢٤ م وجعل منها أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربى . ولعل دخول القديس — توماس - هذه الجامعة كان السبب الذى حدا به إلى الاهتمام بتعاليم الفلاسفة العرب إلى الحد الذى حمله على تقديرها تقديراً دقيقاً جداً . وقد كان لكل من إبن سينا ، وابن رشد بصفة خاصة حجية عظيمة فى العصور الوسطى فى أوربا وأصبح هناك تيار يعرف بالسينائية — نسبة إلى ابن سينا — وتيار آخر يعرف بالرشدية — نسبة إلى ابن رشد — .

وكما هو معروف ، فقد سبق أرسطو ابن رشد إلى العالم المسيحى لكنه لم يسبقه إلا كمنطقى فقط ، إذ ترجمت كتب المنطق كما هو معروف منذ القرن السادس الميلادى على يد - بويسيوس - وهو رومانى درس فى أثينا الأدب والفلسفة ، واهتم بنقل منطق أرسطو مما كان له أكبر الأثر فى تكوين العقول فى العصر الوسيط - ومضت عدة قرون قبل أن يبدأ الاهتمام مرة أخرى بأرسطو فى أوربا المسيحية وقد تم ذلك فى آخر القرن الثانى عشر الميلادى .

غير أن أرسطو فى هذا الوقت لم يقابل بالترحيب المنتظر . لماذا ؟ لأنه

جاء إلى أوربا فى هذه المرة فى صورته الفلسفية الطبيعية ، والميتافيزيقية ، وهما صورتان كانت العصور الوسطى تجهلهما عنه تماماً . وكان لابد لأرسطو الطبيعى والميتافيزيقى أن يصطدم برجال الدين المسيطرين تماماً على الحياة الفكرية آنذاك . لأن العصور الوسطى الأولى فى أوربا المسيحية تميزت بسيطرة اللاهوت على كل فروع المعرفة ، وفقاً للتصور المسيحى فقد كان التصور الأوغسطينى للمعرفة هو المسيطر حتى القرن الثانى عشر الميلادى ، ووفقاً لهذا التصور كانت كل المعرفة مرتبطة بالإيمان ، وكل العلوم الدنيوية تخضع للعلم المقدس - أو اللاهوت ، وكانت عبارة - أو غسطين - الشهيرة التى معناها :[أومن لأتعقل] ، تعنى إعطاء الأولية للإيمان وللاهوت فى مجال المعرفة وكان من شأن مثل هذا التصور عرقلة أى ازدهار - للفكر الفلسفى العقلى فى الأوساط المدرسية . وقد استمر هذا الوضع حتى ترجمت مؤلفات أرسطو وشروحها العربية ، وبفضل تشجيع مـــلوك وأمراء مستنيرين ، وبفضل تأييد بعض رجال الدين الحريصين على تطور العقل البشرى حرصهم على سلامة عقيدتهم تمت ترجمة مؤلفات أرسطو وشروحها العربية(١) .

وكان ابن رشد هو الواجهة العريضة التى أطل منها أرسطو بفلسفته على أوربا . لذلك يصفه البعض بأنه أعظم الفلاسفة أثراً فى التفكير الأوربى ويقولون : إن أرسطو نفسه لم يشغل العقل الأوربى كما شغله ابن رشد ، وإذا أنكر بعضنا أن يكون ابن رشد أعظم فى التفكير الأوربى أثراً من أرسطو فإنه لا يستطيع أن ينكر أن أثر أرسطو فى العقل الأوربى كان فى معظمه نتاج شروح ابن رشد على كتب أرسطو(٢)

---

(١) نفس المرجع ص ٤١ والتى بعدها .

(٢) د . عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٤٨

وقد عرف كل من أتوا بعد ابن رشد من الفلاسفة فضله على فلسفة أرسطو وعلى أوربا ، وأيقنوا بأنه لولاه لما انتفع بها إلا الأقلون من الخاصة ، وفى هذا يقول أحد فلاسفة أوربا : ألقى أرسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ففسره ، وشرح غامضه . ثم ألقى ابن رشد على كتب أرسطو نظرة صائبة ففسرها وشرح غامضها(١)

---

(١) د / محمد غلاب . الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٦٢ بتصرف .

(ب) تأثير ابن رشد فى فلسفة أوربا .

لقد كان إعجاب ابن رشد بأرسطو شديدا ، لكن ذلك لم يؤد به إلى التبعية المطلقة التى تجعله سائرا على نهجه حتى فيما استبان له من أخطاء .

بل نراه يعارضه فى بعض القضايا الفكرية ، واللاهوتية التى أصبحت لا تتلاءم مع الدين . مثل آراء أرسطو فى المادة ، وقدم العالم ، والصفات الإلهية ، وحشر الأرواح دون الأجساد ، أو الأفراد ، وعلم الله .

وكانت هذه المعارضة لابد منها من إنسان كابن رشد له فكره الثاقب ، وعقله الراجح ، وقريحته المتوقدة وهو فيلسوف عربى .

وقبل هذا وذاك هو مسلم ، وفقيه ، وقاض ، وفيلسوف له اتجاه فريد فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

وكان لهـــذا الإتجاه الأثر البالغ فى تلطيف الأجواء المتوترة بين الفلسفة بشكل عام ، ومعها الفلسفة المشائية — الأرسطية بشكل خاص من جهة ، وبين الشريعة الإسلامية من جهة مقابلة . فنجح نجاحا ملحوظا ، وأثبت بالبرهان العقلى — كما وضح لنا — أن الحكمة فعلا . صاحبة الشريعة — وهى لها — الأخت الرضيعة — وأن الشريعة والحكمة ، مصطحبتان بالطبع ، متحابتان بالجوهر والغريزة .

غير أننا نرى أن ابن رشد ظل أقرب إلى المعلم الأول والفلسفة المشائية منه إلى الدين . سواء أكان ذلك فى المنهج والطريقة ، والاتجاه العقلى العام أم فى الاستعداد ، وفى النفسية ، وفى المزاج .

ولقد غلبت عليه / حتى فى مسألة التوفيق / النزعة المادية ، والتفكير العقلى ، والمعرفى ، على الإيمان المطلق ، والعاطفى فى التعامل مع قضايا الدين فروعا كانت أم أصولا .

فابن رشد فى كل ما كتب . ووفق ، وناقش هو ابن رشد العالم ، الطبيب . الفيلسوف المشائى : وهو أيضا ابن رشد المسلم . الفقيه القاضى.

ولقد وصل الصراع الفكرى قمتــه فى القرن السادس الهجرى — الثانى عشر الميلادى — بالأندلس ، وابن رشد هو الذى وضع له حدا شبه نهائى . فقضى على هذا الصراع . وحسم الأمر حتى فى تجاوزات الغزالى ، وأتباعه المناوئين للفلسفة .

فلولا الفكر الرشدى . ولولا / تهافت التهافت/ وانتشارهما فى الغرب الأوربى عن طريق الترجمات . وغيرها لتغير مسار التاريخ . ولكانت النهضة الأوربية غير ما هى عليه الآن ،أو قبل الآن .

فالفكر الرشدى . أوجد فى الغرب اللاتينى تيارا جديدا، وبخاصة بعد أن اطلع هـذا الغرب على مؤلفات ابن رشـد ، ونظرياته فى الفلسفة . وشروحه الواضحة لمصنفات أرسطو .

هذا التيار هو ما سمـاه الفرنسيون — ابن رشد والرشدية — وهو تيار يجسد التفكير الحر . والاتجاه العقلى المادى لتفسير قضايا الوجود . والطبيعة . والإنسان . والدين دون إسفاف .أو تعصب.أو هوى .

وماذاك التوازن (١) الذى نشهده اليوم فى أوربا بعامة . وفى فرنسا بخاصة بين كفتى العقل والإيمان مع ميل شديد إلى النواحى العقلية والمادية. أى بين قطبى العقل والأخلاق . سوى نتاج ذلك الصراع الطويل الذى قام ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادى فى أوربا بين الفكر الأرسطى

---

(١) أين هذا التوازن بعد أن أغرقت أوربا نفسها فى الماديات بعيدا عن الاتجاه الدينى المعتدل ؟!!

الرشدى وبين المدرسيين المدافعين عن حياض الدين وتعاليم الكنيسة، حتى إذا ظهر هجل من سنة ١٧٧٠م إلى ١٨٣١م اضطربت الكفتان المتعادلتان. ورجحت كفة العقل نهائيا(١).

ووجد فى أوربا من القرن الخامس عشر الميلادى فلاسفة أوربيون أطلق عليهم الرشديون (٢).

غير أن منهم من كان يذيع الإلحاد تحت ستار دراسة أرسطوا وابن رشد (٣).

ولقد انفرد ابن رشد فى القرن الخامس عشر الميلادى بالسيادة بين الأوربيين إلى حد أنه طغى على جميع الفلاسفة الإسلاميين وكاد ينسى العلماء أسماءهم، وصار الممثل الأوحد للفسلفة الإسلامية فى البيئات العلمية الأوربية هو أبو الوليد ابن رشد.

ويرجع الفضل فى نقل الفلسفة الرشدية إلى اللغة اللاتينية إلى المترجمين الشهيرين / ميشيل سكوت / و / إرمان الألمانى / وكانا من تراجمة بلاط / فردريك الثانى / أمبراطور ألمانيا . فالأول . ترجم بعض كتب ابن رشد حوالى سنة ١٢٣٠ ميلادية والثانى نقل أهم ما بقى منها حوالى سنة ١٢٥٦ ميلادية .

ولم يكد القرن الثالث عشر ينتصف حتى كان أهم مؤلفات حكيم قرطبة قد عرف فى البيئات العلمية اللاتينية ماعدا كتابى / شرح الأورجانون /

---

(١) الأستاذ / خليل شرف الدين . ابن رشد الشعاع الأخير من ص ١٥٤ إلى ص ١٥٧ تلخيص .

(٢) منهم : / بونبونازى / من سنة ١٤٦٢م إلى سنة ١٥٢٥ م و / جيرولا موكردانو / من سنة ١٥٠١م إلى سنة ١٥٧٦ م و / تشيزارى كريمونينى / من سنة ١٥٥٠ م إلى سنة ١٦٦١ م

(٣) د / يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٨ بتصرف

لأرسطو و /تهافت التهافت/ لابن رشد، لأن الترجمة التي قام بها /كالونيم ابن كالونيم/ لهذا الكتاب الأخير لم تتداول إلا في القرن السادس عشر(١).

وكانت الرشدية في جامعة باريس كحلقة متممة لسلسلة المدرسيين.

وأما مدرسة /الفرانسيسكانيين/ فهي أقل تمسكا بالدين، وكان بين زعمائها مفكرون أحرار بلغوا من الجرأة واستقلال الفكر حداً جعلهم يتهمون بالزندقة في روما مثل — دانس سكوت — و — أوكام — وأمثالهما.

وأكثر من هذا. أن — ألكسندر دي هاليس — مؤسس هذه المدرسة كان في مقدمة الداعين إلى الفلسفة العربية، وأن أكثرية الفقرات التي أدانها البابا في سنة ١٢٧٧م كانت تدرس في هذه المدرسة معزوة إلى ابن سينا، وابن رشد، وأن أحد أعيان تلاميذها وهو — روجيه بيكون — قد صرح بأنه يؤمن بصحة فكرة العرب عن العقل الإيجابي، وقرر أن النفس البشرية وحدها غير قادرة على المعرفة، وأن الفلسفة ليست إلا نتيجة إضاءة خارجية إلهية، وأن العقل الإيجابي الذي هو مبدأ هذه الإضاءة ليس جزءاً من النفس، وإنما هو مفارق، وهو لها كالنور للألوان، وكالربان للسفينة.

كان هذا الاقتناع من جانب — روجيه بيكون — أحد البواعث التي حملته على إجلال ابن رشد، وجعلته يقول عنه ما يلي:

إن فلسفة ابن رشد التي ظلت زمنا طويلا مهملة من بعض العلماء، ومذمومة من البعض الآخر، قد آن لها اليوم أن تظفر بمناصرة أعقل الممتازين ويمكن أن يقال الآن بوجه عام: إن مذهب ابن رشد قد قدر في هذا العصر حق قدره. وإن كان ذلك لا يمنعنا من أن نأخذ عليه في بعض نواحيه مآخذ بسيطة (٢).

---

(١) دكتور/ محمد غلاب الفلسفة الإسلامية في المغرب ص١٣٩ والتي بعدها

(٢) نفس المرجع ص١٤٧ والتي بعدها ببعض تصرف

هذا هو مجمل تأثير ابن رشد فى فلسفة أوربا .

وقد ظهر منه أن أهمية هذا الفيلسوف قدبلغت فى أوربا حدا لم تبلغ عشر معشاره فى البيئات الإسلامية ، إذ أنه ظل بطل المعارك العلمية التى اشتعل أورها فى أواخر القرون الوسيطة فى أوربا حتى نهايتها فى العصر الحديث ، فكانت المحاورات تدور حول كتبه . والمؤلفات تكتب لشرح مذهبه . والمحاضرات تلقى فى تفسير آرائه .

وكان فريق يصفه بأنه منير العقول ، وآخر يرميه بأنه مبدع الشك . أومنكر الديانات . أو هادم الحق . ولكن جميع علماء تلك العصور — إذا استثنينا منهم واحدا . أواثنين — كانوا متفقين على أنه أقدرشراح أرسطو على الإطلاق .

ولهذا كان خصومه أنفسهم من رجال الدين المتعصبين لا يستطيعون الامتناع عن إجلاله (١) .

---

(١) د/ محمد غلاب الفلسفة الأسلامية في المغرب ص ١٥٩ والتي بعدها بتصرف .

(ج) أصالة تأثير ابن رشد فى أوربا :

يظن بعض الكتاب — واهمين — أن تأثير ابن رشد فى أوروبا كان تأثيرا سطحيا، لاعمق له ، ولا أصالة . ولولا أرسطو وفلسفته التى دخلت أوربا فى وقت مبكر ما كان لابن رشد أن يذكر فى أوربا ولا أن يعرف أهلها عنه من شيء .

والإنصاف نقول : لقد عرفت أوربا الفلسفة الإسلامية فى بداية القرن الثالث عشر الميلادى وهى التى عرفت أهل تلك البلاد بأرسطو الفيلسوف . وإن كان أرسطو المنطقى قد دخلها من قبل ذلك بكثير .

ويؤكد أصالة تأثير ابن رشد فى أوربا ما ذكر من أسباب كان لها الأثر الأسمى فى تحول الفكر الأوربى إلى درجات من الرقى ما كان ليبلغها لولا ابن رشد وفكره الفلسفى . من هذه الأسباب .

أولا : كان لاستيلاء الأوربيين على - قسطنطينية - فى عام ١٢٠٤ م . أى فى بداية القرن الثالث عشر الميلادى أثر كبير فى انتقال الفكر الرشدى إلى العالم الغربى وتأثيره فى أوربا المسيحية والبعض يرى أن الفكر الرشدى دخل إلى أوربا من قبل ذلك التاريخ إلا أنه لم يشتهر إلا بعد فتح القسطنطينية .

ثانيا : الحروب الصليبية كانت سببا فى انتشار ظاهرة تعلم لغات الشرق بين المسيحيين ، ومنها اللغة العربية .

كما ساهمت فى نقل أعمال أرسطو المترجمة إلى اللغة العربية إلى أوربا، ومعظم شروحها - إن لم تكن كلها - لابن رشد . وقد ترجمت فيما بعد إلى اللغة اللاتينية .

ثالثا : خطر ابن رشد على الفكر المسيحى فى نظر الكنيسة ورجالها جعل البابا يحرص دائما على أن تكون العقيدة المسيحية فى مأمن من كل الشوائب . فصدر أول قرار(١) بتحريم كتب أرسطو الفلسفية، وبخاصة ما عليها من شروح لابن رشد ، لأنه يرى أن ابن رشد بفكره كان له مايشبه السحر فيدخل لقلوب المسيحيين حتى بدون رغبتهم ، وكان صدور ذلك القرار سنة ١٢١٠م .

ولقد توالت قرارات التحريم لفكر ابن رشد ، وكان من أهمها ذلك القرار الذى أصدره فى ١٠ من ديسمبر سنة ١٢٧٠م — أتين تومبييه — أسقف باريس . فقد كان أشد لهجة وأكثر عموما وشمولا .

وكان من جملة ماجاء فى قرار التحريم هذا ادعاؤهم بأن الرشدية نهشت العقيدة المسيحية . ولذا قالوا : لابد من تعبئة الجهود لإنقاذ نقائها . وأصبحت المشكلة هى إنقاذ أرسطو من شارحه ابن رشد وماذلك إلا لأنهم وجدوا أن تأثير ابن رشد فى الفكر الأوربى كان عميقا ومتزايدا . فعملوا على إبعاد كل مايمت إلى ابن رشد بصلة عن الفكر الأوربى ، ولكنهم لم يفلحوا فى ذلك . بل زاد ابن رشد فى أوربا عمقا وأصالة على مر الزمان ، وفى كل البقاع .

ولقد وصلت الأزمة بين ابن رشد ، ورجال الكنيسة إلى قمتها، وأصبح التيار جارفا ضد ابن رشد وفكره فحرم قرار سنة ١٢٧٠م الذى أصدره أسقف باريس — أتين تومبييه — ثلاث عشرة قضية رشدية . وكانت هذه هى المرة الأولى التى نرى فيها تحريما لقضايا محددة : ومعينة على

---

(١) وضعت هذا القرار مجموعة من رجال الدين على رأسها — بيير دى كوربى — أثناء انعقاد مجمع باريس سنة ١٢١٠ م

خلاف قرارات التحريم السابقة(١).

وكان مع هذه القضايا الثـــلاث عشرة قضيتان أخريان لم تكونا متعارضتين مع العقيدة . بل كانتا مأخوذتين من القضايا الأرسطية . والأولى منهما : قضية وحدة الصورة فى الإنسان ، والأخيرة منهما : تتكلم عن بساطة الملائكة(٢).

ولو نظرنا لهذه القضايا الرشدية التى شملها قرار التحريم بنظرة تحليلية لوجدناها تنكر العناية الإلهية بالنسبة للموجودات الجزئية ، وتنكرها أيضا فى مجال الإمكان — جل الله عن ذلك كله — وذلك فى ثلاث قضايا، القضية العاشرة ، والحادية عشرة ، والثانية عشرة ، وهى على الترتيب كما يلى :

القضية العاشرة : إن الله لايعرف الجزئيات.

القضية الحادية عشرة : إن الله لايعرف شيئا إلا ذاته ،

القضية الثانية عشرة : إن الأفعال الإنسانية لاتخضع للعناية الإلهية.

كما تقول بعض هذه القضايا بقدم العالم،وهى القضية الخامسة والقضية السادسة ، وهما على الترتيب كما يلى :

القضية الخامسة : إن العالم قديم .

القضية السادسة : لم يوجد إنسان أول .

---

(١) د/زينب محمود الخضيرى أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ٧١ ، ويوجد فى ص ٧٢ بنفس المصدر نص القضايا الرشدية المحرمة مرتبة .

(٢) وهذه الأخيرة لها دخل كبير بالعقيدة ، لأن الإيمان بالملائكة أمر عقدى .

كما أن بعضها ينكر حرية الإرادة وهى القضايا الثالثة ، والرابعة والتاسعة . وهى على الترتيب كما يلى

القضية الثالثة : إن إرادة الإنسان تريد أو تختار تحت سيطرة الضرورة .

القضية الرابعة : إن كل ما يحدث فى العالم يخضع بالضرورة لتأثير الأجسام السماوية .

القضية التاسعة : إن حرية الإرادة قوة منفعلة ، وليست فعالة وهى تخضع بالضرورة للرغبة .

أما القضايا الخمس الباقية من القضايا الثلاث عشرة المحرمة فإنها ترتكز على القول بوحدة العقل الإنسانى . وهى القضايا . الأولى والثانية ، والسابعة والثامنة ، والثالثة عشرة . وهى على الترتيب كما يلى :

القضية الأولى : لا يوجد إلا عقل واحد [لكل الجنس البشرى] .

القضية الثانية : من الخطأ أو من سوء التعبير أن نقول : إن الإنسان هو الذى يدرك .

القضية السابعة : إن النفس التى هى صورة الإنسان كإنسان تفسد بالموت(١) .

القضية الثامنة : إن النفس لا يمكنها أن تتعذب بالنار المادية بعد الموت .

القضية الثالثة عشرة : ان الله لا يستطيع أن يهب الخلود أو اللامادية لشىء من شأنه أن يفسد ، أو أن يفنى (٢) .

---

(١) ونحن نرى أن هذه القضية والتى بعدها تفيد ان القول بعدم بعث الأجساد .

(٢) ونرى أن هذه القضية تفيد التشكيك فى نعيم الآخرة .

وهذه القضايا الخمس الأخيرة كان عليها التركيز كله فهى تقول : إن هناك عقلا إنسانيا واحدا مشتركا بين كل أفراد النوع البشرى . وهى — كما يقول بعض المؤلفين — ترجع إلى نظرية إسلامية تنسب أصلا إلى الاسكندر الأفروديسى — وقد استمرت هذه النظرية فى كل كتب النفس عند فلاسفة المشرق والمغرب من الإسلاميين . وانتقلت من تعديل إلى آخر حتى انتهت إلى النظرية النفسية الرشدية الشهيرة التى تلغى من النهاية العقل الإنسانى الفردى . وكان الوقت قد حان للرجوع للصواب ، وهذا ماحاولت الكنيسة أن تفعله بواسطة التحريم .

ونقول : لقد اندس على فكر ابن رشد الكثير من الأفكار التى لا يصدق عاقل أن ابن رشد يقول بها . وقد يكون ذلك راجعا إلى الترجمة غير الدقيقة ، أو غير الأمينة . وقد يكون ذلك لضحالة فكر البعض أو لحقد الحاقدين .

وإن كنا لا نعفى ابن رشد من بعض السقطات التى نرجو لها أن تكون غير متعمدة .

رابعا : دخول ابن رشد المبكر إلى أوربا ، جعل تلك البلاد تتأثر بفكره تأثرا ملموساً فى كثير من النواحى الفكرية . مما جعل ابن رشد صاحب اليد الطولى فى التأثير ذى الأصالة على أوربا وأفكارها .

ويعلن — توماس الأكوينى — فى مقدمة كتابه — فى وحدة العقل الذى ألفه سنة ١٢٧٠ م أن الضلالة الرشدية قد انتشرت منذ وقت طويل فى العديد من العقول . ورغم محاولته الدائمة لإرجاء تبلور الرشدية اللاتينية إلى مابعد سنة ١٢٦٠م فإن — ستينبرجن — يعترف بأن هذا التيار لم يتفجر فجأة . إنما جاء نتيجة اختمار طويل للأفكار التى وجدت بحق بوادرها قبل سنة ١٢٥٠م (١) .

---

(١) نفس المرجع ص ٧٠ .

ويؤكد — رينان — أن دخول ابن رشد بفكره وفلسفته إلى أوربا كان من قبل القرن الثالث عشر الميلادى ، على خلاف ما يقول غيره (١) من أن ابن رشد دخل أوربا بشروحه لكتب أرسطو فى القرن الثالث عشر الميلادى وعلى وجه التحديد فى سنة ١٢٤٠ م فى بلاط — فردريك الثانى — ويدلل بأن — جيوم دوفرنى — و — اسكندردى هالس — قد عرفا أعمال ابن رشد وشروحه لكتب أرسطو قبل سنة ١٢٤٠ م بكثير . كما عرف أعماله وفكره غيرهما من المهتمين بالفلسفة ، ودراستها حتى من قبل أن تترجم إلى لغاتهم ، ولم يأت عام ١٢١٨ م إلا وقد غزت شروح ابن رشد كل المراكز العلمية فى أوربا وعلى رأسها باريس .

وإذا كان البعض ينكر معرفة أوربا بابن رشد قبل سنة ١٢٣٠م . بينما يرى البعض الآخر أن تلك المعرفة حدثت فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى ، أو قبل ذلك بقليل — فإن الكل يجمع على أن مابين سنة ١٢٣٠م وسنة ١٢٥٠ م كان ابن رشد قد فرض سلطان شروحه على العقول فى أوربا (٢) .

وخلاصة القول فى هذه الفقرة : أن ابن رشد كان ذا أصالة أصيلة فى فى التأثير الفعال فى الفكر الأوربى . وكانت فلسفته حلقة اتصال بين الفكر الفلسفى الإسلامى ، وبين الشعوب الأوربية ، وبواسطة فلسفته تلك عرف الأوربيون أول منبع من منابع ثقافتهم ، وعثروا على النواة الأولى لمعارفهم ، ونهضتهم ، وحضارتهم .

---

(١) : على رأس هؤلاء — فان ستينبرجن . ومنهم الدكتور / محمود قاسم الذى يرى أن ابن رشد لم يعرف فى أوربا إلا بعد منتصف القرن الثالث عشر الميلادى . ونحن نخالفهم فى ذلك .

(٢) : نفس المرجع ص ٦٢ والتى بعدها .

ولم يأت القرن التاسع الهجرى ـ الخامس عشر الميلادى ـ إلا وقد صار ابن رشد الممثل الأوحد للفكر الفلسفى الإسلامى فى البيئات العلمية الأوربية .

وكانت شهرة ابن رشد ، وذيوع منهجه فى البلاد الأوربية سلاحا له حدان .

فمن ناحية : كان ذلك إكباراً لشخصه ، وإجلالا لقدره ، وافتتانا بمنهجه ، وذيوعا لمدرسته الفلسفية ، وتأكيدا على أصالة تأثيره فى الفكر الأوربى .

ومن ناحية أخرى : كثر نقاده ، وحساده ، ومهاجموه حتى إنهم رموه بأنه كان أول الأمر مسيحيا ، ثم تهود ، ثم صار لا دينيا وأنه أعدى أعداء المسيحية ، وقد دعاه ـ جيرسون ـ فى كتبه بالملعون ، أو النابح المسعور .

وزيادة على ذلك فقد أصبح ابن رشـــد فى نظر الخاصة منهم ؛ والعامة مصدر أفظع سباب وجه إلى السماء . يؤكد ذلك ما أعلنه ـ البابا جريجوار ـ التاسع أن ابن رشد قد صرح بأن العالم قد انخـــدع بثلاثة مضللين ، ويعنى بهم أنبياء الله ـ موسى ، وعيسى ، ومحمد عليهم الصلاة والسلام .

وهذه النظرة من العالم الأوربى لابن رشد إن دلت على شىء فإنما تدل على جحيم الحقد التى استعرت به قلوبهم على الإسلام وأبنائه ، وقد نتسامح فنقول عنهم : لعلهم لم يفهموا فكر ابن رشد ، ولم يتضح لهم منهجه ، وياليتهم يثوبون إلى رشدهم .

(د) موقف ابن رشد ممن أنصاره وخصومه .

لقد تناول ابن رشد كثير ممن عاصروه ، وأتوا بعده من الكتاب بأقلام تختلف حبا ، وبغضا ورقة ، وحدة باختلاف ميول أصحابها ، ونزعاتهم وعقلياتهم ، وثقافاتهم(١) . وسنورد بعضا من هذه الأساليب كى نقف على مختلف الآراء فى هذا الحكيم الجليل . وسنبدأ بآراء أنصاره أولا . ونثنى بآراء خصومه ، ثم نختم برأينا فى ابن رشد وفلسفته .

أولا : آراء أنصاره :

أولا : رأى ابن الأبار : قال ابن الأبار فى معرض حديثه عن حياة ابن رشد ما نصه :[وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية . درس الفقه ، والأصول ، وعلم الكلام ، ، وغير ذلك ، ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا ، وعلما ، وفضلا .

وكان على شرفه أشد الناس تواضعا ، وأخفضهم جناحا ، عنى بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ، ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه ، وليلة بنائه على أهله ، وأنه سود فيما صنف ، وقيد ، وألف ، وهذب ، واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة ، ومال إلى علوم الأوائل . فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره ، وكان يفزع إلى فتواه فى الفقه مع الحظ الوافر من الإعراب ، والآداب .

حكى عنه أبو القاسم الطيلسان أنه كان يحفظ شعرى أبى تمام ، والمتنبى ويكثر التمثيل بهما فى مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد ، وله تصانيف

(١) د/محمد غلاب ، الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص٦٦ والتى بعدها .

جليلة الفائدة منها كتاب — بداية المجتهد ونهاية المقتصد — فى الفقه، أعطى فيه أسباب الخلاف، وعلل فوجه فأفاد، وأمتع به، ولا يعلم فى فنه أنفع منه، ولا أحسن مساقا.

وكتاب — الكليات — فى الطب، و — مختصر المستصفى — فى الأصول. وكتابه بالعربية الذى وسمه بالضرورى. وغير ذلك. وولى قضاء قرطبة بعد أبى محمد بن مغيث، فحمدت سيرته، وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها فى ترفيع حال، ولا جمع مال، وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة، وقد حدث وسمع منه أبو محمد بن حوط الله، وأبو الحسن سهل بن مالك، وأبو الربيع بن سالم، وأبو بكر بن جهور، وأبو القاسم بن الطيلسان وغيرهم. وامتحن فى آخر عمره بمحنة قاسية فاعتقله السلطان وأهانه، ثم عاد — الخليفة — فيه إلى أجمل رأيه واستدعاه إلى حاضرة مراكش. فتوفى بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة قبل وفاة المنصور الذى نكبه بشهر أو نحوه، ودفن بخارجها ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه — رحمه الله —](1).

ثانيا: رأى مانك: قرر — مانك — أن ابن رشد — بالرغم من أن آراءه الفلسفية لا تكاد تتفق مع عقيدته الدينية — كان يعنى كثيراً بأن يكون مسلما حسن الإسلام(2). وقد استنتج — مانك — هذا الحكم مما رآه فى نصوص ابن رشد من اعتنائه بالتدليل على أن الدين والفلسفة يدعوان إلى حقيقة واحدة، ومما لا شك فيه أن الأستاذ — مانك — قد

(1) نفس المرجع ص ٦٧ عن النصوص العربية ص ٤٤٣ وما بعدها من كتاب — ابن رشد والمذهب الرشدى — لرينان

(2) نفس المرجع ص ١١٨ عن ص ٤٠٤ وما بعدها من كتاب — مزيج من الفلسفتين اليهودية والعربية.

لاحظ أن هذا تناقض من جانب ابن رشد، وعـــذره فى عدم إدراكه حقيقة هـذه المسألة واضح كذلك . وهو أن نصوص فيلسوف قرطبة لم تصل إليه على حقيقتها .

ثالثا : رأى أ . ف . ميرن : وهو من أشهر العلماء والباحثين المتأخرين فى أواخر القرن الماضى ، وأوائل القرن الحالى، وقام ببحوث هامة اعتمدت على نصوص ابن رشد العربية يقول – ميرن – عن ابن رشد : [إن ابن رشد لم يبذل جهدا مخلصا فى التوفيق بين الفلسفة والدين فحسب. بل إنه فى بعض المسائل الأساسية قد أخضع الفلسفة للدين ، والعقل للعقيدة . فكان الدور الذى منح الفلسفة تمثيله هو دور شرح الحقائق الآتية عن طريق الوحى ، وفى الدائرة التى حددها الدين ، وليس هذا النهج من مبتدعـات ابن رشد . بل هو مألوف عند جميع فلاسفـة العرب ، ولكنه هو فقط أكثر ظهوراً فى فلسفة ابن رشد . فمثلا : نحن نشاهد ابن سينا ينغمس فى نوع من التفسك المظلم الذى لا يفهمه إلا تلاميـذه كلما اصطدم بمشكلة لا تتفق مع رأى القرآن .

أما ابن رشد فقد ذهب إلى ما هو أبعد من هذا حيث أعلن مثلا بإزاء مسألة الحياة الأخرى أنه يجب ترك هذه المسألة وأن الخروج فيها عن حدود الإيضاح القرآنى ، أو الارتياب فيه . يعد ضربا من الإلحاد ، وعلى العقل أن يعمل جاهدا حتى يجد لها حلا يتفق مع القرآن ، ومن هذا يتبين أننا إذا تعقبنا الفلسفة العربيـة إلى آخر خطواتها ألفيناها دائما خاضعة للدين[1] .

---

(١) د/محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص١٢٠ والتى بعدها عن مجلة - الموزيتون البلجيكية سنتى ١٨٨٨ / ١٨٨٩ م تحت عنوان دراسات فى فلسفة ابن رشد.

رابعا : رأى الدكتور محمد غلاب :

ويقرظ الدكتور/محمد غلاب ابن رشد فى قضية - معرفة الله - تبارك وتعالى - وموجوداته بالنظر - فيقول : [ومما يستدعى الانتباه ، بل مما هو جدير بالتقدير فى هـذا الموقف هو صعود فيلسوفنا بالباحث على درجات سلم المعرفة فى أناة وتؤده ، ومروره بوسائلها الضرورية مروراً طبعيا ليس فيه قفز ولا وثوب . فهو يقول : إذا كان الشرع قد حث على معرفة الله - تعالى - وموجوداته بالبرهان . كان الأفضل ، أو الأمر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله - تبارك وتعالى - وسائر الموجـودات بالبرهان،أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهـين ، وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهانى ، القياس الجدلى ، والقياس الخطابى ، والقياس المغالطى . وكان لا يمـكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ؟؟ . ولا بد وأن يعرف أجزاء القياس التى منها تقدمت المقدمات وأنواعها(١) .

ولا بأس أن يسترشد الباحث بآراء الأقدمـين ما دامت توصله إلى الحقيقة . وإلا فقد وجب عليه رفضها ما دامت تنم عن زيف أو بطلان . وتلك هى أحدث وسائل البحث . وبها يكون ابن رشد قد سبق الباحثين العصريين إلى المناهج الحديثة بأكثر من سبعة قرون(٢) .

---

(١) فصل المقال لابن رشد ص ٣

(٢) د/محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص٧٧ والتى بعدها مع تقديم وتأخير .

ثانيا : آراء خصومه فيه :

إن كل ذى نعمة محسود . وابن رشد كانت نعم الله عليه كثيرة فقد كان ذا ذكاء مفرط . وعقل راجح ، وعبقرية فذة . وفكر ثاقب ، وكان ذا صيت ذائـع حتى أصبح الملوك والسلاطين يتلهفون للقائه . ويسعون لمجالسته ، وفوق ذلك كان قاضيا مرموقا . بل قاضيا لقضاة الأندلس . وكان فقيها مجتهدا ، وفيلسوفا عقليا ، ومسلما ملتزما . ومفكرا معتـدلا . ومؤلفا بارعا فى أكثر العلوم وفى ألوان من الفنون .

لهذا وغـيره كثر حساده ، وحقد عليه الحاقدون وغبنه المارقون ، وشنع عليه الدهماء ومن فى حكمهم . حتى كانت نـكبته فى أواخر حياته على يد الخليفة المنصور .

وكانت نكبة قاصمة حاول الخليفة بعدها استرضاءه غير أن ذلك جاء بعد فوات الأوان .

وكانت آراء خصوم ابن رشد فيه متنوعة إلا أنها كانت كلها تلتقى فى قدحه وذمه بلا جريمة ارتكبها ، ولا سيئة اقترفها ، اللهم إلا ما كان فيه من نباهة وعبقرية . ومـع ما كان منه من الهنات والزلل وهى أخطاء ما كانت تستحق كل هـذا الهجوم ، وخاصة أن هؤلاء الخصوم منهم من وسمه بالكفر والزندقة ، والإلحاد ، وبأنه غير دينى أصلا وهذه ألفاظ أطلقها عليه المتعصبون فى الغرب قبل عصر النهضة دون روية ، ولا تدقيق .

لذلك أردنا أن نمر مسرعين بطائفة من آراء هؤلاء العلماء المحدثين الذين انتهوا إليها بعد بحوثهم فى إيمان ابن رشد .

أولا : رأى رينان :

أعلن — إرنست رينان فى كتابه : — ابن رشد والمدرسة الرشدية — [أن هذا الفيلسوف باحث حر الفكر (١) إلى حد بعيـد . وأنه لا يتقيد فى بحوثه بدين ولا عقيدة ، وأن لا دينيته صريحة فى كثير من مؤلفاته ، ولا سيما فى شرحه لجمهورية أفلاطون وهـذا يدل على أنه عقلى محض ، وفيلسوف نقى لم يشغل نفسه بأولئك الإلهيين المكبلين ، بل كان يفلسف بحرية . نعم إنه لم يتعمد أن يصطدم بالدين ، ولكنه لم يحـاول كذلك أن يزعج نفسه ليتجنب الاصطدام به] (٢) .

ثانيا : رأى محمد بن عبد الكبير :

وهو من الفقهاء ومن جلساء والى قرطبة وقت ابن رشد وكان ممن شهد ضد ابن رشد حتى حلت به النكبة — يقول عن ابن رشد :

[.. وما كنت آخذ عليه فلتة إلا واحـدة ، وهى عظمى الفلتات وذلك حين شاع فى المشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحا عاتية تهب فى يوم كذا وكذا فى تلك المدة تهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس ، واتخذوا منه الأنفاق تحت الأرض توقيا لهذه الريح ولما انتشر الحديث بها استدعى والى قرطبة إذ ذاك — علماءها — وفاوضهم فى ذلك ، وفيهم ابن رشد وهو القاضى يومئذ ، وابن بندود . فلما انصرفوا من عند الوالى تكلم ابن رشد وابن بندود فى شأن هـذه الريح من جهة

---

(١) وتعنى حرية الفكر هذه عند رينان أن ابن رشد كان لا دينيا . والذى يؤكد هذا كلامه بعد ذلك .

(٢) د/ محمد غلاب . الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١١٦ عن كتاب رينان — ابن رشد والرشدية ص ١٢٩

الطبيعة ، وتأثيرات الكواكب — وكنت حاضرا — فقلت فى أثناء المفاوضة : إن صح أمر هذه الريح ،فهى ثانية الريح التى أهلك الله تعالى ، بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها . فانبرى إلى ابن رشد — ولم يتمالك أن قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقا ، فكيف سبب هلاكهم ؟! فسقط فى أيدى الحاضرين ، وأكبروا هذه الزلة التى لاتصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه] (١) .

ثالثا : رأى دونكان ماكدونالد :

صرح — ماكدونالد — بأن ابن رشد قد تعمد فى كتاب — تهافت التهافت — أن يضع نقابا سميكا على زندقته . أما رسائله التى زعم أنه أراد بها التوفيق بين الفلسفة والدين فهو لم يدع فيها نافذة مفتوحة أمام فلسفته الحقيقية (٢) .

رابعا : رأى القديس توماس الأكوينى :

يعد مسلك هذا الفيلسوف بإزاء ابن رشد من أغرب المسالك . إذ يحدثنا — رينان — أنه كان طليعة تلاميذه اللاتينيين ، وأكبر خصومه فى نفس الوقت . فقد استعار منه أسلوبه فى الكتابة ومناهجه فى الشرح والتعليق التى كانت مجهولة فى الغرب تمام الجهل ، وقد اعترف بأنه أعظم شراح أرسطو ، وبأنه جدير بالإجلال فى بعض نواحى مذهبه ، ولكنه قرر أيضا أنه هو مؤسس أحدث مذاهب الزندقة الجديرة بالجحيم (٣) .

---

(١) أرنست رينان . ابن رشد والمذهب الرشدى ص ٤٤٣ وما بعدها من النصوص العربية .

(٢) دونكان ماكدونالد . نمو علمى التوحيد والفقه الإسلاميين ص ٢٨٦

(٣) د/ محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٤٢ .

هذه خلاصة لبعض آراء أنصار ابن رشد وآراء خصومه . نختم بعدها هذه النقطة برأينا فى ابن رشد وفلسفته .

ثالثا رأينا فى ابن رشد وفلسفته :

بنظرة فاحصه لآراء أنصار ابن رشد ، ولآراء خصومه فيه نجد أن الذين امتدحوه كانوا محقين فى ذلك لأنهم تعرفوا على ابن رشد وفلسفته من معظم النواحى ، كما نجد أن الذين قدحوا فيه وسبوه واتهموه بالكفر والزندقة والإلحاد كانوا — مع افتراض حسن النية — معذورين لأنهم لم يطلعوا على ابن رشد وفلسفته من جميع النواحى ، وكانت معرفتهم له ولفلسفته إما عن طريق الترجمات الناقصة أو المحرفة — عن عمد ، أو غير عمد — ونحن من جانبنا - بدون تحيز أو تحامل - ندلى بدلونا فى هذا الموضوع فنقول رأينا فى ابن رشـد وفلسفته واضعين نصب أعيننا مبدأ - معرفة الرجال بالحق لا معرفة الحق بالرجال - .

أما ابن رشد فى رأينا فهو فى أكثر العلوم ، ومعظم الفنون وبخاصة فى الفلسفة والعلوم العقلية . فارس لا يشق له غبار ، وبطل الحلبة الوحيد بلا منازع ، وهو ذروة التفكير فى العصور الوسطى . كما أنه أشهر فلاسفة الإسلام ، وأطولهم باعا ، وأكبرهم قدرا ، وهو أعظم الفلاسفة قاطبة أثرا فى التفكير الأوربى والذى أوصله إلى هذه المكانة كما نرى أمران أولهما شخصى والثانى خارج عن شخصه . فالناحية الشخصية فيه كانت تؤهله لهذه المكانة لما وهبه الله من ذكاء وقاد . وسعة أفق ، ورجاحة فكر وعبقرية فذة . وصبر ومثابرة على تحصيل العلم ، والدأب عليه . إلى غير ذلك من المؤهلات التى تفرد بها عن كل أبناء عصره .

أما الأمر الثانى الخارج عن شخصه ، فهو بيئته العلمية وثراء والده الذى حدا به إلى تعلم العديد من العلوم ، والاطلاع على ما لم يتسن لغيره من الثقافات .

ثم اطلاعه على ما كتبه السابقون من فلاسفة الإسلام، لأن الله أوجده فى الزمان آخرهم ، ثم افتتانه بأرسطو ومذهبه وفلسفته جعله يبحث بنهم فى معارف اليونان وفلسفاتهم . ويبرع فى التوفيق بين الدين والفلسفة لذا صار ابن رشد صاحب المكانة الأولى فى الفلسفة والعلوم العقلية قاطبة .

ونريد أن نؤكد هنا على نقطة هامة ، وهى أن ابن رشد - مع بلوغه هذه المنزلة الفريدة ، وتلك المكانة الوحيدة - ليس معصوما من الخطأ . بل هو معرض للانحراف والزلل ، لأنه بشر يصيب ويخطىء ، وإن كان الخطأ قليلا إلا أنه موجود ، وهذا مما جعل الآراء فيه تتضارب ، والأقوال عنه تتباين . والأنظار له تختلف . كل على حسب حبه أو بغضه له ، أو اعتداله فيه .

فمن نظر إليه منهم بمنظار المحب المتجاوز حد الاعتدال فى حبه برأه من كل عيب ، وحاول أن يمتحل له الأعذار ، ونحن نبرأ من هذه النظرة لأنها ليست للأسوياء المعتدلين .

ومن كانت نظرته إليه قائمة عدائية . ألصق به التهم ، وتقول عليه مالم يقله ، وتناسى محاسنه ، ونحن نمقت تلك النظرة لأنها ليست من شيمة الأمناء المخلصين .

ومن نظر إليه نظرة حيدة وإنصاف ، أبان ماله وأوضح ما عليه بلا إفراط ولا تفريط ، وهذه وسطية نرتضيها دائما فى حكمنا على ابن رشد وعلى غيره .

هذا رأينا - بإيجاز - فى ابن رشد ، أما رأينا فى فلسفته ، فإننا نقول :

لقد اطلع ابن رشد على آراء الفلاسفة الإسلاميين فى المشرق والمغرب كما اطلع أيضا على الفلسفة اليونانية وآراء فلاسفتها ، وفتن بأرسطو إلى حد أنه اعتبره المثل الأعلى للإنسان ، والعقل الذى وهبه الله معرفة إلهية .

ولم تأت فتنة ابن رشد بأرسطو من فراغ ، بل كان ذلك لأنه فهم فلسفة أرسطو أكثر من جميع الفلاسفة الإسلاميين الذين سبقوه ، لأن ابن رشد عرف عدداً من النقول لكتب أرسطو أكثر مما كان الفلاسفة الإسلاميون قد عرفوا . فوصل من خلال تلك النقول عن طريق المقارنة والموازنة بين النقول المختلفة إلى كثير من آراء أرسطو الصحيحة .

ومما يدعو إلى العجب أن يكون ابن رشد قد وصل إلى فهم كثير من آراء أرسطو الأصيلة من خلال تلك النقول المشوهة ، ويعزى ذلك إلى أن ابن رشد كان يتمتع بعقل جبار يداني عقل أرسطو(١) .

ومع أن ابن رشد كان مفتونا بأرسطو إلا أنه خالفه في العديد من القضايا الهامة(٢) .

لأنه لم يستطع مع فتنته هذه بأرسطو — أن ينفلت من بيئته الإسلامية ، ولا من منصبه في القضاء ، ولا من تعمقه في الفقه ، ولا من تدينه ومحافظته على الالتزام بأمور الشريعة ، وكانت توجد على تفلسفه آثار كثيرة من علم الكلام تتبدى في القضايا التي تناولها ، وفي سياق الجدال الذي اتبعه في معالجة تلك القضايا . وكانت هذه العوامل كلها تميل بابن رشد عن جانب الفلسفة المطلقة إلى الأخذ بشيء من علم الكلام ، وظهر ذلك واضحـا في فلسفته الإلهية وكان لابد لوضوح التباين بين الفلسفة اليونانية بعامة والأرسطية بخاصة من ناحية ، وبين الكثير من نصوص الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى أن تظهر في فلسفة ابن رشد بعض السمات البارزة التي ما كانت بهذا الوضوح في فلسفة الإسلاميين السابقين عليه . من هذه السمات :

---

(١) د/عمر فروخ تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص٦٤٨

(٢) مثل آراء أرسطو في المادة ، وقدم العالم ، والصفات الإلهية ، وحشر الأرواح دون الأجساد ، أو الأفراد ، وعلم الله .

(أ) وضوح التوفيق بين الدين والفلسفة :

فقد جاهد ابن رشد جهاداً كانت له ثمرته الطيبة فى تلطيف الأجواء المتوترة بين الفلسفة بشكل عام والفلسفة المشائية — الأرسطية — بشكل خاص من جهة ، وبين الشريعة من جهة ثانية ونجح نجاحا ملحوظا ، وأثبت بالبرهان العقلى أن الحكمة هى فعلا صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وأنهما المصطحبتان طبعا — المتحابتان بالجوهر والغريزة ، فكان صاحب الكلمة الأخيرة فى مسألة التقريب بين الفلسفة والدين ووضع حداً شبه نهائى لتجاوزات المناوئين للفلسفة والفلاسفة .

(ب) التأويل فى بعض نصوص الشريعة :

ومن السمات التى وضحت فى فلسفة ابن رشد التأويل فى بعض نصوص الشريعة ، لأن عملية التوفيق اضطرته إلى أن يؤول النصوص التى تقبل التأويل بشروطه كى يوفق بينها وبين فلسفة أستاذه أو غيرها .

والتأويل عند ابن رشد — كما قال فى ص ٣٥ من كتابه — فصل المقال — إخراج دلالة اللفظ من الحقيقة — الظاهرة — إلى المجاز — المقصود — من غير أن يخل — المتأول — فى ذلك بعادة العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه ، أو بسببه ، أولا حقه ، أو مقارنه . أو غير ذلك من الأشياء التى عدت فى تعريف أصناف الكلام المجازى .

فمثلا: فى آية الاستواء من سورة الأعراف يقول الله — تبارك وتعالى [إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش](١) .

(١) من الآية ٥٤ من سورة الأعراف .

فالاستواء على حقيقته هو : الجلوس المألوف — كما نشاهد ملكا يجلس على عرشه ، أو إنسانا يجلس متكئا على كرسى — أما المجاز من الاستواء فهو السيادة والسلطان .

وقد روى المفسرون شاهداً على ذلك ، ثم استوى بشر على العراق[1] أى أصبحت له السيادة والسلطان عليه لا أنه جلس فوق العراق.

ويدعو ابن رشـــد إلى التأويل بقوله فى ص ٣٦ من كتابه — فصل المقال — : ونحن نقطع قطعاً - فى - أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، فذلك الظـاهر - من الشرع - يقبل التأويل على قانون التأويل العربى... وما أعظم ازدياد اليقين عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد فى - التأويل - من الجمع بين المعقول والمنقول ، بل نقول : إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا - إذا اعتبر الشرع ، وتصفحت سائر أجزائه - وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب ، أو يشهد له[2] .

ويبرز هنا سؤالان: ما الآيات التى يجب تأويلها ؟ ومن هم الذين يجب أن يتولوا التأويل ؟.

ويجيب ابن رشد على السؤال الأول أولا ثم الثانى فى ص ٣٦ ، ص ٤٦ من كتابه : — فصل المقال - فيقول: ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس - بواجب - أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل ، ثم إن هاهنا ظاهراً فى الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله فى المبادئ - أى فى العقائد الإيمانية

(١) نفس المرجع ص ٦٥١ والتى بعدها .
(٢) نفس المرجع ص ٦٥٢

- فهو كفر - وإن كان فيما بعد المبادىء - أى فى العبادات - فهو بدعة - وهاهنا أيضا - كآية الاستواء مثلا - ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر .

أما الذين يجوز لهم أن يتأولوا الشرع فهم - أصحاب - الذكاء الفطرى، والعدالة الشرعية، والفضيلة الخلقية من الذين عرفوا صناعة البرهان - والتأويل - فيما يجب تأويله - فرض العلماء ، أما العامة فيجب أن يحملوا كل شيء فى الأصل على ظاهره، ولكن يجب على العلماء إذا تأولوا شيئاً من الشرع أن يبوحوا للعامة ببعضه بمقادير تتفاوت كثيراً أو قليلا بحسب المستوى الفكرى للطبقات التى أرادوا أن يبوحوا لها بتلك المقادير من التأويل(١) .

وهكذا يستطيع المسلم إذا كان من الخاصة أن يجمع بين المعقول ، والمنقول، بين الحكمة والشريعة - بين الفلسفة والدين .

إن الإنسان محتاج إلى الدين ، ومحتاج إلى الفلسفة. غير أن العامى يستغنى بالدين عن الفلسفة - لأن المقصود من وجوده السلوك العملى الصالح، وهذا شيء قد ضمنه له الدين - أما المفكر من الخاصة. فإنه يحتاج أيضاً من الدين إلى القدر الذى يحتاج إليه ذلك العامى، ثم إنه يحتاج إلى قدر آخر من الفلسفة يعرف به حقائق الأشياء مما سكت عنه الشرع ، أو أجاز التوسع فيه. فالجمع بين الحكمة والشريعة إذن أمر متعلق بالفيلسوف الذى يأخذ من الدين ما يحتاج إليه ، ومن الفلسفة ما يحتاج إليه أيضاً(٢) .

---

(١) تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون د/عمر فروخ ص٦٥٢
(٢) نفس المرجع ص ٦٥٣

(جـ) حقيقة واحدة لا حقيقتان :

ومن السمات التى ظهرت فى فلسفة ابن رشد القول بنظرية الحقيقتين حقيقة الشرع ، وحقيقة الفلسفة . وظن البعض أن ابن رشد قال بذلك ، وعلى هذا فادامت للدين حقيقة ، وللحكمة حقيقة فإن اختلفتا فلابد وأن تتباين الحقيقتان وإلا لكانا حقيقة واحدة وليستا حقيقتين. وابن رشد لم يصرح بالقول بالحقيقتين أبدا ، ولم يعن فى أى قول من أقواله أن حقيقة الدين تخالف حقيقة الحكمة أو الفلسفة ، بل أكد دائماً على أن الحقيقة واحدة فى الدين والفلسفة. فإن حدث بينهما خلاف وأمكن تأويل النص الشرعى — القابل للتأويل بشروطه — فلا بأس من هذا التأويل ، وإن لم يمكن التأويل فالقول الأول والأخير للدين وليس للفلسفة .

وممن قال بالحقيقتين-إسحاق البلاغ اليهودى - وذهب بعض المؤرخين إلى أنه قد تأثر فى هذا بابن رشد- وليس بصحيح- كما قيل: إن سيجردى برابانت(١) المسيحى والرشدى الأول ، والفيلسوف الجرىء هو صاحب النظرية القائلة بالحقيقتين ، وملخص هذه النظرية : أنه إذا تعارضت الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية فإنه يمكن القول أن كليهما حق، وكانت هذه النظرية من أخطر ماحرمته الكنيسة فى قرارى التحريم سنة ١٢٧٠م وسنة ١٢٧٧ م .

وهذه النظرية نسبت خطأ - وقت ذاك - لابن رشد والرشديين .

والمؤرخون يثبتون أنه وجد تيار أوربى يقول بالحقيقة الواحدة إلا أنه انقسم إلى فريقين . الفريق الأول . وفيهم - أميل بربيه - يقول : إن كل

(١) المولود فى مقاطعة برابانت وعاصمتها لوفان فى ١٢٣٥ م وقيل ١٢٤٠م ودرس فى كلية الآداب بباريس وقتله كاتبه فى نوفمبر ١٢٨٤ م طعنا بسكين بعد أن جن .

الرشديين، وعلى رأسهم/سيجردى برابانت/قالوا بحقيقة واحدة هى الحقيقة العقلية، فهم بذلك قد أنكروا الأمور الدينية لصالح الفلسفة، وهذا لم يقل به ابن رشد أيضاً، والفريق الثانى: الذى يتزعمه - جيلسون - قال بحقيقة واحدة أيضاً لكنها الحقيقة الدينية إذ أنها الحقيقة المطلقة (١).

وهذا الرأى يوافق ماقال به ابن رشد من أنها حقيقة واحدة لا يختلف فيها العقل مع الدين، وإن اختلفا، وأمكن تأويل النص بشروط التأويل فلا بأس من تأويله، وإن لم يمكن تأويله لأى أمر من الأمور، فالدين هو صاحب الكلمة وفقط.

ويلخص الأستاذ/عباس محمود العقاد الكلام فى هذه المسألة فيقول: أما مسألة الحقيقتين فخلاصتها: أن حقيقة الشرع، وحقيقة العلم، والحكمة، والفلسفة شيء واحد يختلف فى العبارة، ولا يختلف فى الجوهر، وقد صرح ابن رشد بأن - الفلسفة تفحص عن كل ماجاء فى الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه، وأن يدركه الشرع فقط - وقد قال ابن رشد فى صدر كتابه - فصل المقال - إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ...، والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس. وقال: إن موضوع الفلسفة هو البحث فى التوحيد وحكمة الوجود خلافاً لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث فى الموجود من حيث هو موجود أى البحث فى حقيقة الوجود.

غير أن ابن رشد يقول: إن الوصول إلى المعرفة إن تم للناس بالكشف

---

(١) د. زينب محمود الخضيرى أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص٣٨ وص ١٧١ وص ١٧٣ بتصرف.

(٢) ابن رشد للعقاد ص ٤٦ عن تهافت التهافت لابن رشد.

والرياضة الصوفية فتلك مزية خاصة ، ووسائلها لا تعم جميع الناس . .
وإنما معرفة العقل هى المعرفة الإنسانية التى تسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول
وإدراك الحقائق والماهيات، وهو أعلى مايقدر الإنسان من مراتب الكمال(١).

(د) ظهور تناقض فى فلسفة ابن رشد :

ومن السمات التى ظهرت فى فلسفة ابن رشد ، ظهور تناقض فى فلسفته، كالقول بالحقيقتين ، وكالقول بقدم العالم تارة ، وبحدوثه آخرى ، وكالقول بعدم رؤية الله فى الآخرة ثم القول برؤيته بالبصيرة ، إلى غير ذلك من الأمور التى ظهر فيها التناقض سواء أكان فى الفلسفة الإلهية أم فى فلسفته الطبيعية ، ولعل وجود هذا التناقض فى فلسفة ابن رشد هو الذى حمل البعض على سبه واتهامه بالزندقة والكفر والإلحاد .

ونحن نوافق ـ ليون جوتييه ـ فى معالجته لهذه القضية .

كما أوضح ذلك د . محمد غلاب من ص ١٢٢ من كتابه الفلسفة الإسلامية فى المغرب إذ يقول ـ : إن الباحث ـ لكى يدرك الأسباب الحقيقية التى حملت ابن رشد على التناقض الظاهرى الذى يشاهده الناظر فى فلسفته ـ يجب عليه أن يعرف أن هذا الفيلسوف قد قسم بنى الإنسان إلى ثلاث فصائل ، وأبان نوع المعرفة الذى يجب أن يقدم إلى كل فصيلة »(٢) .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٧

(٢) تبع ابن رشد ـ بلاريب ـ فى هذا التقسيم تقسيم أرسطو ، للحجج فقد قسمها إلى خمسة أقسام ـ برهانية ـ وجدلية ـ وخطابية ـ وشعرية ـ وسوفسطائية ـ ثم أبعد الشعرية لإفراطها فى الخيال وأبعد السوفسطائية لأنها فاسدة ولم يبق إلا الحجج الثلاث الأول وقسم الإنسانية ومعارفها على غرارها [انظر الفلسفة الإسلامية فى المغرب د/ محمد غلاب هامش ص ١٢٣] .

فأما أفراد الفصيلة الأولى فهم الفلاسفة ، وذوو البراهين العقلية الذين لا يقنعون بدون الحجة القاطعة .

والمعرفة التي يجب أن تقدم إلى هؤلاء هي : المعرفة العقلية البحتة ، أي أنه لا يصح أن يخفى عليهم شيء ألبتة ، بل ينبغي أن يباح لهم تحليل النصوص المتشابهة أو المعقدة من الكتب الدينية ، إذ لا يجوز أن يحتجب عنهم سر من الأسرار ـ لأن الأسرار ليست إلا بعض الرموز المقدرة للجماهير .

وأما أفراد الفصيلة الثانية ، فهم رجال الدين(١) الذين يعتمدون على الأقاويل الجدلية ، وهؤلاء قادرون على أن يتبينوا المصاعب الموجودة في النصوص الدينية فحسب ، ويجب على الفلاسفة ألا يقدموا إليهم من المعرفة إلا النوع الأوسط الذي يتلاءم مع عقلياتهم ، وهو التأويل المؤلف من أجزاء عقلية ، وأخرى دينية .

وأما أفراد الفصيلة الثالثة فهم العامة الذين تستهويهم الأساليب الخطابية وهؤلاء عاجزون عن كل شيء ، ولا يصح أن يقدم إليهم أي تأويل ، بل يجب أن يأخذوا بحرفية النصوص ، وأن يؤمنوا بجميع الرموز ، والتمثيلات دون بحث ولا تأويل .

ومن أوضح الأدلة على صحة هذا التقسيم هو ذلك القول المأثور : [الله في السماء](٢) ، فإن العامة يعتقدون أنه يقطن في السماء كما يقطنون منازلهم ورجال الدين يؤلون هذه الكلمة بأن الله فوق النقص ، والضعف الإنسانيين ولكنهم لكي يوضحوا تأويلهم يقولون : إن الله في كل مكان .

---

(١) ونحن نعني بهم علماء الإسلام وفقهاءه .

(٢) إنه مضمون آية قرآنية هي قوله تعالى : [وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم] الآية ٨٤ من سورة الزخرف .

أما الفيلسوف فإنه يعلم أن قول رجال الدين : إن الله فى كل مكان يساوى قول العامة : إنه فى السماء لأنه فى الحالتين يكون جسما يشغل قدراً من الفراغ قل أو كثر ، وهو لهذا يقول . إن الإله ليس فى أى مكان ، وإنما هو موجود فى ذاته وإن تأثيره هو الذى يشمل كل مكان .

ومن هذا يتبين أن الفلاسفة يجب عليهم أن يفلسفوا سرا ، وأن يضنوا بمعارفهم على أهل الطبقتين الوسطى وهى طبقة رجال الدين ، والدنيا ، وهى طبقة العامة وألا يبوحوا لهم بشىء من أسرار حكمتهم - كما يجب على رجال الدين ألا يكشفوا النقاب للعامة عن شىء من معارفهم حتى لا يعرض العقل لهدم الدين من النفوس التى هو ضرورى لها .

ومن هذا أيضا يتبين أن الفلسفة والدين ليسا إلا تعبيرين عن حقيقة واحدة تقضى الحكمة ألا يستعمل أحدهما مكان الآخر . . وهذا هو معنى التوفيق الذى حاول ابن رشد تثبيته بين الحكمة والشريعـــة فقرر أنهما تستطيعان السير جنبا إلى جنب كأختين متحابتين مادامتا متجهتين إلى صنفين مختلفين من الناس . ولو أن المعتزلة ، والأشعرية قد فهموا هذا لما كانوا مصدر تشكيك الناس فى دينهم كما فعلوا حين حسبوا أنه يجب أن يدعى الناس جميعا على نهج واحد ، وبدون تميـــيز بينهم إلى معرفة الإله ، وإلى الحقائق الدينية ، وباحوا للجميع بالتأويلات التى ظنوا أنها حقيقة .

ولما لم يكونوا متفقين فيما بينهم فقد - أوجدوا - مذاهب وشيعا كان همها الأول أن تتبادل التهم بالكفر ، والزندقة ، وفى الواقع أن كل تلك الصدوع الدينية التى وقعت فى الاسلام تولدت من هذه التأويلات المختلفة التى لا تتفق مع الفلاسفة ، ولا مع العامة . .

وأحسب أنه لم يبق بعد ذلك موضع للقول بأن ابن رشد ليس عقليا خالصا ، أو بأنه أخضع الفلسفة للعقيدة - كما زعم أصحاب هذا الرأى - وإنما الحقيقة التى لا ريب فيها ، هى أن هذا الفيلسوف لم يخط كلمة واحدة تشهد

بخضوع الفلسفة للدين ، بل ـ أعلن أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين فوضع الفلسفة من الديانة هو موضع الصفوة من الشعب والفكرة النقية من رمزها المادى(١) .

وهذا هو الذى حمله على أن يؤول النصوص الدينية فى حالة اختلافها مع الفلسفة ـ بشروطها التى وضعها ـ ليتحقق التوفيق بينهما .

وخلاصة القول فى هذا: فلقد بذل فيلسوف قرطبة أبو الوليد ابن رشد قصارى جهده فى إثبات أن الفلسفة لا تتنافى مع الشرع بحال من الأحوال ولقد قسم فلسفته إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : فلسفة ما فوق الطبيعة أو فلسفة إلهية وفيها تحدث عن وجود الخالق ووحدانيته وصفاته ، والعلم الالهى ، وخلق العالم ، والنفس وقواها ، والعقل العام ، والعقل النظرى والعقل العملى ، والعقل الفعال ، وقوة النطق إلى غير ذلك مما كان له فيه اليد الطولى ، والباع الطويل .

والقسم الثانى : فلسفة طبعية ، وفيها وضع ابن رشد عدة مؤلفات فى الحركة ، والسكون ، والزمان والمادة ، والصورة ، وما إلى ذلك ، كما بث أكثر نظرياته وحولها فى كتب أخرى ، ولقد وقفنا على أكثرها فى ردوده على الغزالى وغيره .

والقسم الثالث : فلسفة عملية ، وتتناول جانب السياسة والأخلاق .

---

(١) ليس المقصود من هذا الكلام أن ابن رشد يفضل الفلسفة على الدين وإنما الذى يجب أن يفهم من هذه العبارة أن الفلسفة لفئة خاصة هم الفلاسفة الذين يعملون فكرهم ويعتمدون على البرهان اليقينى أما الديانة فهى لكل الفئات من فلاسفة وعلماء وعامة ، وإن كانت فئة العامة هى الأكثرية .

مثالب نأخذها على ابن رشد :

ومع مالابن رشد من مكانة عالية عندنا ومع إجلالنا لأبحاثه الفلسفية ونظرياته الفكرية إلا أننا نرى - إحقاقا للحق - أنه توجد عليه مثالب ومآخذ على رأسها .

(ا) رأيه فى أزلية المادة ، التى منها صنع العالم رأى متهافت ، ومخالف لروح الشريعة الإسلامية التى تقرر أن الله يبـــدع كل كائن من لاشىء ، ولا يجديه نفعا فى هذا الصدد تفريقه فى قدم العالم بين القدم الذاتى ، والقدم الزمانى مادام قد جعل تلك المادة غير مصنوعة لله ، وغير معقولة بجوهرها وأصلها(١) .

(ب) ونأخذ عليه قوله : بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول على وجه ضرورى فهو بهذا لايترك مجالا للعناية الالهية ، أو للخوارق ، أو نحوها(٢) .

(ح) ونأخذ عليه أيضا قوله : بفناء جميع الجزئيات وهو قول يجعل الخلود الفردى غير ممكن ، ولقد ذهب مع الفلاسفة القائلين : بالمعـــاد الروحانى ويبد وذلك واضحـاً فى تصريحه بأن خلود النفس بالمعنى الذى تفهمه الجماهير من أنها تبقى بقـــاء شخصيا وستلاقى جزاءها ، ما هو إلا إرهاب للعامة من العقاب وإغراء لهم بالثواب كى يسلكوا سبيل الفضيلة

---

(١) د طه عبد السلام خضير ، الفلسفة الإسلامية فى المغرب دراسة وتحليل ص ٨٥ .

(٢) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام نقل وتعليق د . محمـــد عبد الهادى أبو ريدة ص ٣٩٤ .

فيتجنبوا الرذيلة ، ومعنى هذا أن بعض النصوص لا تمثل الحقيقة ، وإنما جيء بها لتحقيق هدف معين ، هو حمل الناس على عمل الخير .

كما أن قول ابن رشد عن النصوص الخاصة بالمعاد الجسمانى بأنها رموز وإشارات فقط ، لا يعد هذا من باب التوفيق بين الدين والفلسفة ، وإنما هو تضحية بالدين فى سبيل الفلسفة(١) .

وهذه الأمور التى أخذناها على ابن رشد ليست كل ما أخذناه عليه. بل هى عظمى المآخذ ، وكبرى المثالب ، وهى فى مقدمة الأمور التى كفره بها مخالفوه ، وبسببها رموه بالالحاد والزندقة .

وإن كنت فى قرارة نفسى آمل أن يكون ما وصلنا عن ابن رشد فى هذه المسائل وما قاربها على غير حقيقته إما لدس الحاقدين ، أو للخطأ فى بعض النقول أو الترجمات ، أو ما إلى ذلك ، لأن إنسانا كابن رشد ليس من اليسير أن يترك دينه وعقيدته وهو التقى النقى الورع الفقيه من أجل أرسطو أو فكره اليونانى ، ويا ليت هذا الأمل فى يوم يتحقق بالبحث النزيه والتنقيب المستمر ، والله المستعان .

---

(١) د/ طه عبد السلام خضير الفلسفة الإسلامية فى المغرب دراسة وتحليل ص ٨٥ .

الخاتمـــة

نحمد الله حمد الشاكرين على نعمائه . إذ وفقنا لعمل هـذا البحث فى الفيلسوف المسلم ابن رشد الحفيد ، ولا أدعى لنفسى سبقا ولا انفراداً فى كتابتى عن هذا الفيلسوف الطبيب والفقيه ، بل كل ما كتبته عنه كان قطرات من بحور الباحثين الذين سبقونى فى الكتابة عن ابن رشد سواء كانوا من المعاصرين أو القدامى .

غير أنى أجد كتابتى قد تخالف الكثرة الكثيرة منهم سواء كان فى ترتيبها أو فى بحث القضايا التى تعرضت لعلاجها ، كما أنى التزمت الحيدة التامة فى كل ما كتبت عنه دون أن أنساق فى تيار من أفرط فى محبته ، أو تيار من فرط فيها ، وكان عون الله معى ، فلم أكتب برؤية شخصية قد يكون فيها ميل نفسى لابن رشد ، أو رغبة جامحة عنه .

ولقد كتبت فى هـذا البحث عن شخصية ابن رشد وعن فلسفته . فكانت شخصيته فريدة فى عصره من ناحية العبقرية والذكاء ، والتفكير والإدراك والاتزان ،وكان بلامنازع ذروة التفكير فى العصور الوسطى، وأشهر فلاسفة الإسلام على الإطلاق،وأعظم الفلاسفة أثراً فى التفكير الأوربى،والشارح الأكبر لأرسطو ، حتى أصبح الفكر الأوربى مشغولا به أكثر من أرسطو ذاته .

ولقد كانت له المكانة التى لا تدانى فى التوفيق بين الدين والفلسفة حيث عالج موضوع التوفيق هذا فى موضوعية كاملة ترتكز على البراهين اليقينية والقضايا المنطقية .

أما فلسفته : فخلاصة القول فيها أنها جاءت كآخر حلقة من حلقات التفكير الفلسفى عند المسلمين مما ساعده على الإلمام بمؤلفات المتقدمين عليه

منهم،فجمع مذاهبهم ، ودرس تعاليمهم ، ووفق بين آرائهم ، وقرظ البعض منها ، ونقد البعض الآخر . وكان من نتيجة ذلك أن اختلطت أفكارهم بأفكاره وامتزجت آثارهم بآثاره، وأصبحت المعارف الإسلامية،وغيرها منصهرة فى بوتقة ذهنه يصبغها بالألوان التى يريدها ، ويستخرج ما شاء من صورها ، ويوجهها الوجهة التى يراها .

ولقد أخذنا على ابن رشد بعض المآخذ إلا أنها لا يمكن أن تمحو بصماته الواضحة على الفكر الفلسفى الإسلامى . وستظل فلسفته منارات هداية على طريق الفكر السليم ، والتفكير المستقيم ، وزاد معرفة لكل الراغبين .

وأرجو أن أكون قد وفقت فيما كتبت عن هذا الفيلسوف المسلم . والله من وراء القصد ، وهو الهادى إلى سواء السبيل ؟

د/ أحمد أبو السعادات

ثبت بالمراجع

مسلسل — اسم المؤلف — اسم المرجع

القرآن الكريم

١) الإمام أحمد — مسند الإمام أحمد

٢) ابن حجر العسقلاني — فتح الباري لشرح صحيح البخاري

٣) الإمام مسلم بن الحجاج — صحيح مسلم بشرح النووي

٤) سعد الدين التفتازاني — السمعيات من شرح المقاصد تحقيق د/سليمان دنيا

٥) د. محي الدين الصافي — النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام

٦) الإمام الغزالي — تهافت الفلاسفة

٧) ابن رشد — تهافت التهافت

٨) ابن رشد — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

٩) ابن رشد — الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة

١٠) ابن رشد — بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه

١١) صاعد — طبقات الأمم

١٢) ابن سينا — الإشارات

١٣) د/حمودة غرابة — ابن سينا بين الدين والفلسفة

١٤) دراسات لكبار المستشرقين — التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية

١٥) دي بور — تاريخ الفلسفة في الإسلام

١٦) د/زينب محمود الخضيري — أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى

١٧) د/محمد غلاب — الفلسفة الإسلامية في المغرب

مسلسل	اسم المؤلف	اسم المرجع
١٨)	الأستاذ عباس العقاد	ابن رشد
١٩)	الأستاذ/خليل شرف الدين	ابن رشد الشعاع الأخير
٢٠)	د/محمود قاسم	ابن رشد وفلسفته الدينية
٢١)	ابن خلدون	المقدمة
٢٢)	المقرى	نفح الطيب
٢٣)	د/ عبد الدايم أبو العطا	أهداف الفلسفة الإسلامية نشأتها وتطورها
٢٤)	عبد الواحد المراكشي	المعجب فى تلخيص أخبار المغرب
٢٥)	د/ عاطف العراقى	تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية
٢٦)	د/طه عبد السلام خضير	الفلسفة الإسلامية فى المغرب دراسة وتحليل
٢٧)	د/عمر فروخ	تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون
٢٨)	د/محمد عبد الرحمن بيصار	فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود
٢٩)	ابن أبى أصيبعة	عيون الأنباء فى طبقات الأطباء
٣٠)	محمود قاسم	دراسات فى الفلسفة
٣١)	الشهرستانى	الملل والنحل
٣٢)	ابن حزم	الفصل فى الملل والأهواء والنحل
٣٣)	ابن الأثير	الكامل
٣٤)	د/ محمد السيد نعيم و د/عوض الله حجازى	الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية
٣٥)	د/عبد الحليم محمود	فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان
٣٦)	ابن سينا	الشفاء

مسلسل	اسم المؤلف	اسم المرجع
٣٧)	د/محمد غلاب	الفلسفة الإغريقية
٣٨)	د/محمد غلاب	الفلسفة الشرقية
٣٩)	د/أحمد أبو السعادات	مع الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس
٤٠)	د/أحمد أبو السعادات	دراسات فى العقيدة الإسلامية
٤١)	د/مصطفى غالب	فى سبيل موسوعة فلسفية/ ابن طفيل
٤٢)	د/جميل صليبا وكامل عياد	حى بن يقظان
٤٣)	الإمام الغزالى	مقاصد الفلاسفة
٤٤)	الفتح بن خاقان	قلائد العقيان
٤٥)	الشيخ مصطفى عبد الرازق	تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية
٤٦)	د/محمود حمدى زقزوق	دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى/ بحث
٤٧)	د/ بدوى عبد اللطيف	التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية
٤٨)	د /إبراهيم مدكور	فى الفلسفة الإسلامية
٤٩)	الأستاذ أحمد أمين	فجر الإسلام
٥٠)	د/أحمد فؤاد الأهوانى	معانى الفلسفة
٥١)		دائرة المعارف الإسلامية
٥٢)	الأستاذ فرح أنطون	ابن رشد وفلسفته
٥٣)	رينان	ابن رشد والرشدية
٥٤)		أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده
٥٥)	د/جميل صليبا	من أفلاطون إلى ابن سينا
٥٦)	الإمام ابن كثير	تفسير القرآن العظيم

مسلسل	اسم المؤلف	اسم المرجع
٥٧)	الفيروزا باذى	القاموس المحيط
٥٨)	الجوهرى	الصحاح
٥٩)	الإمام محمد الرازى	مختار الصحاح
٦٠)	د/محمود قاسم	ابن رشد المفترى عليه
٦١)	الإمام سعد الدين التفتازانى	شرح العقائد النسفية
٦٢)	الإمام الماتريدى	شرح الفقة الأكبر
٦٣)	د/محمد عبد الهادى أبو ريدة	نشر وتحقيق رسائل الكندى الفلسفية
٦٤)	الأستاذ/ أحمد لطفى السيد	ترجمة كتاب الكون والفساد لأرسطو
٦٥)	البير نصرى نادر	تحقيق الجمع بين رأيى الحكيمين
٦٦)	د/محمود حمدى زقزوق	تمهيد للفلسفة
٦٧)	د/زكريا إبراهيم	مشكلة الفلسفة
٦٨)	د/أميرة حلمى مطر	الفلسفة اليونانية
٦٩)	جورج سارتون	تاريخ العلم والإنسانية
٧٠)	ماسون	فلسفة الشرق
٧١)	الزوزنى	مختصر أخبار العلماء
٧٢)	د/زكريا إبراهيم	الفلسفة الوجودية
٧٣)	ابن النديم	الفهرست
٧٤)	د/توفيق الطويل	أسس الفلسفة

مسلسل	اسم المؤلف	اسم المرجع
٧٥)		دائرة المعارف البريطانية
٧٦)	نلينو	علم الفلك عند العرب
٧٧)	د/عرفان عبد الحميد	الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد
٧٨)	د/ماجد فخرى	ابن رشد فيلسوف قرطبة
٧٩)	د/حسين مروه	النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية
٨٠)	د/ماجد فخرى	دائرة المعارف

الفهـــرس

مسلسل	الموضوع	الصفحة
١	إهداء	٣
٢	عبرة	٥
٣	المقدمة	٦
٤	الفصل الأول ـ عصر ابن رشد	١٣
٥	الحديث عن دولة الموحدين فى المغرب العربى	١٤
٦	الحركة العلمية فى الأندلس والمغرب العربى	١٩
٧	النشاط الفلسفى فى المغرب والأندلس	٢٥
٨	الحركة السياسية وتأثيرها فى الثقافة المغربية والأندلسية	٢٨
٩	الحالة الاجتماعية فى عصر ابن رشد	٣٥
١٠	أثر أسرة ابن رشد فى بناء شخصيته	٣٨
١١	نظرة الحكام إلى ابن رشد	٣٩
١٢	نظرة العلماء والفلاسفة لابن رشد	٤٢
١٣	نظرة العامة لابن رشد	٤٤
١٤	كلمة منصفة	٤٥
١٥	الفصل الثانى ـ حياة ابن رشد	٤٦
١٦	اسمه ومولده ونشأته وأسرته	٤٧
١٧	مولده	٤٩
١٨	نشأته	٥٠
١٩	أسرته	٥١

مسلسل	الموضوع	الصفحة
٢٠	أولاده	٥٤
٢١	شيوخه وتلاميذه	٥٥
٢٢	والده	٥٥
٢٣	شيوخه فى الفقه ـ والأصول ـ وعلم الكلام	٥٦
٢٤	شيوخه فى الفلسفة	٥٧
٢٥	شيوخه فى الطب	٥٩
٢٦	شيوخه فى المنطق ـ والرياضيات ـ والفلك ـ والموسيقى	٦٠
٢٧	ابن رشد وصلته بالتصوف	٦١
٢٨	تلاميذه	٦٥
٢٩	تلاميذ يهود	٦٧
٣٠	موسى بن ميمون	٦٧
٣١	إسحاق البلاغ	٧٤
٣٢	تلاميذ من أوربا لابن رشد	٧٦
٣٣	ألبرت الكبير	٧٨
٣٤	نظرة ألبرت الكبير لابن رشد	٨٠
٣٥	مؤلفات ابن رشد وشروحه	٨٢
٣٦	شروح ابن رشد لكتب غيره	٨٣
٣٧	أقسام أعمال ابن رشد فى الفلسفة	٨٤
٣٨	من مؤلفات أرسطو التى شرحها ابن رشد	٨٥
٣٩	شروح ابن رشد الفلسفية لكتب فلاسفة غير أرسطو	٨٨
٤٠	إنتاج ابن رشد فى الطب	٨٩
٤١	تآليف ابن رشد فى التوحيد ـ والفقه والأصول	٩٠

مسلسل	الموضـــوع	الصفحة
٤٢	الكتب الفلسفية المتفق على أن ابن رشد ألفها	٩١
٤٣	كتب ابن رشد التى حملت شهرته	٩٢
٤٤	الميسر للقارىء العربى من كتب ابن رشد	٩٩
٤٥	صلة ابن رشد بابن طفيل ومكانته فى دولة الموحدين	١٠٢
٤٦	كيفية تقديم ابن رشد للأمير	١٠٩
٤٧	من الذى وجه ابن رشد للتراث الأرسطى ؟	١١٢
٤٨	لماذا ابن طفيل بالذات ؟	١١٤
٤٩	مكانة ابن رشد فى دولة الموحدين	١١٥
٥٠	محنة ابن رشد وأسبابها	١١٩
٥١	أولها — سبب شخصى	١٢١
٥٢	ثانيها — سبب سياسى	١٢٢
٥٣	رأى محايد	١٢٣
٥٤	ثالثها — سبب دينى	١٢٤
٥٥	عجب — وحسرة	١٢٨
٥٦	ما نرجح من أسباب	١٣٠
٥٧	البلدة التى نفى ابن رشد إليها	١٣١
٥٨	محاكمة ابن رشد	١٣٣
٥٩	بيان بحظر الفلسفة	١٣٤
٦٠	العفو عن ابن رشد	١٣٧
٦١	وفاة ابن رشد	١٣٩
٦٢	الفصل الثالث — فلسفة ابن رشد	١٤٠
٦٣	تمهيد عن الخلاف بين الأمة الإسلامية وموقف ابن رشد منه	١٤١

مسلسل	الموضوع	الصفحة
٦٤	ابن رشد فليسوف عقلى مؤمن	١٤٤
٦٥	ابن رشد وأرسطو	١٥٠
٦٦	متى تعرف ابن رشد على أرسطو ؟	١٥٢
٦٧	هل كان ابن رشد أرسطيا صرفا ؟	١٥٤
٦٨	بواعث البرهنة على العقائد عند ابن رشد	١٥٧
٦٩	البرهنة على وجود الله تبارك وتعالى	١٦٧
٧٠	أولا : أدلة أهل الظاهر	١٦٨
٧١	ثانيا : أدلة الأشعرية	١٧١
٧٢	ثالثا : أدلة الصوفية	١٨٠
٧٣	أدلة ابن رشد على وجود الله /تعالى/	١٨٣
٧٤	دليل العناية	١٨٣
٧٥	دليل الاختراع أو السببية	١٨٥
٧٦	دليل الحركة	١٨٧
٧٧	البرهنة على وحدانية الله /تعالى/وعلى بعض صفاته	١٨٩
٧٨	دليل المتكلمين على وحدانية الله /تعالى/	١٩٠
٧٩	دليل ابن رشد على وحدانية الله /تعالى/	١٩٤
٨٠	الكلام على صفات الله /تعالى/	١٩٦
٨١	بعض من صفات الله/تعالى/التى عرض ابن رشد لتقريرها	٢٠٤
٨٢	أولا : صفة العلم	٢٠٤
٨٣	ثانيا : الإرادة	٢٠٦
٨٤	البرهنة على مخالفته / تعالى / للحوادث عند ابن رشد	٢٠٨
٨٥	الجسمية ـــ الجهة .	٢١١

مسلسل	الموضوع	الصفحة
٨٦	الرؤية	٢١٥
٨٧	التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد	٢١٧
٨٨	تعقيب بالمسائل الثلاث الهامة	٢٢٨
٨٩	المسألة الأولى — القول بقدم العالم	٢٢٩
٩٠	المسألة الثانية — علم الله بالكليات دون الجزئيات	٢٣٥
٩١	المسألة الثالثة — حشر الأرواح دون الأجساد	٢٣٩
٩٢	الفصل الرابع ابن رشد والرشدية	٢٤٢
٩٣	ابن رشد الأسطورة فى وأوربا المسيحية	٢٤٣
٩٤	تأثير ابن رشد فى فلسفة أوربا	٢٤٨
٩٥	أصالة تأثير ابن رشد فى أوربا	٢٥٣
٩٦	موقف ابن رشد من أنصاره وخصومه	٢٦٠
٩٧	أولا : آراء أنصاره	٢٦٠
٩٨	ثانيا : آراء خصومه فيه	٢٦٤
٩٩	ثالثا : رأينا فى ابن رشد وفلسفته	٢٦٧
١٠٠	الخاتمة	٢٨١
١٠١	ثبت بالمراجع	٢٨٣
١٠٢	الفهرس	٢٨٨

رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٨٨ / ٤٩١٧